

المُثَلُ الْعُقْلِيَّةُ فِي الْأَطْوَنِيَّةِ

حَقَّةٌ وَعَلَقَ عَلَيْهِ
عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدَوِيٍّ

الناشر

دار الفَكِير
وكالة المطبوعات
السُّكُوبِ
بيروت - لبنان

المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة
نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين ، المجلد رقم ١٢

المثال العقلي في الفلسفية

حققه وقدم له

عبد الرحمن بدر

شبكة كتب الشيعة



القاهرة
طبعة دار الكتب المعاصرة

١٩٤٧

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

فهرس الكتاب

مِنْ

تصدير عام
٦١ - ٧
مقدمة المؤلف
٢ - ١

الفصل الأول

فِي الْمَثَلِ الْأَقْلَاطُونِيَّةِ

١٥ - ٥	المبحث الأول في حد المثال وعده المذاهب فيه
٤٣ - ١٦	المبحث الثاني
	في ذكر جمجمة القاتلين بوجود المثل ، وأجوبية القاتلين بعد ما عن تلك الجمجم
٤٦ - ٤٤	المبحث الثالث
	في ذكر أدلة القاتلين بوجود المثل في التعليميات دون الطبيعيات
٤٧	المبحث الرابع
	في أدلة القاتلين بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات
٦٥ - ٤٨	المبحث الخامس
	في أدلة الناففين لوجود المثل مطلقاً في الطبيعيات والتعليميات جيداً ، وأجوبتها
٨١ - ٦٦	المبحث السادس
	في أدلة القاتلين بوجود أرباب الأنواع ، والأنواع الجسمانية ، وهم أصحاب الإشراق
٨٢	المبحث السابع
	في أن المثال يعم كل كُلّي

الفصل الثاني

فِي الْمُثَلِّ الْمَعْلَقَةِ

١٠٦ - ٨٩	المبحث الثاني	في الاستدلال على وجود عام المثال المعلق
١١٥ - ١٠٧	المبحث الثالث	فيما يمكن أن يتحقق به على نفق المثل المعلقة بالبناء على أصول المثاليين وذكر أوجهها بالبناء على أصول الإثاراتيين

الفصل الثالث

في أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار
ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتوحيد
في عرف بعض الصوفية

١٣٢ - ١١٩	المبحث الأول	فيما يمكن أن يستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته
١٤٥ - ١٣٣	المبحث الثاني	فيما يمكن أن يتحقق به على أن الوجود المطلق يتحمل أن يكون واجب الوجود بذاته

ملحق

١٥٢ - ١٥٠	(١) رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما ، لقصاص باشى زاده
١٥٤ - ١٥٣	(٢) رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية ، لبيوك زاده ...
١٥٧ - ١٥٥	فهرس الأعلام الواردة في النص
١٥٨	فهرست أسماء الكتب الواردة في النص

تصدير عام

لئن كان أرسطو قد احتلَّ مركزَ السيادة في الفكر العربي في أطواره الأولى إلى أنَّ كاد يصير وحده صاحبُ التأثير فيه في القرنين الرابع والخامس، فإنه لم يكن ثمة ما يدعوه إلى استمرار هذه السيادة مدى طويلاً : سواء من ناحية مذهبِه ، ومن جانبِ الدين تلقوه . فروح مذهبِه كانت بعيدةً عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ، لأنَّ روح هذا المذهب ذات طابع يوناني خالص ، فكان في الواقع أقرب تمثيلاً للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبِه دُمُّ شرقٍ أو شبهُ شرقٍ . ومن هنا كان أفلاطون ذا رَحْمَةً ماسيةً بالفَكَر الشَّرقي ، ومنه الروحُ العربية . وأولئك الذين تلقوا التَّرَاثَ الأرسطي بسُرَاجِه كانوا بزوحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوا بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطلق العلمي . وآية ذلك أنَّ أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أنْ طُعمَ بدماءِ أفلاطونية وأفلاطينية .

وهنا قد يتسائل المرء ، قوله الحق ، : إذا كان مانذهب إليه صحيحاً ، فلماذا لم يُحدِّث أفلاطونُ تأثيرَه الكاملَ منذ البداية ؟ ولماذا سرطان ما اكتسحه أرسطو ؟ والجواب عن هذا السؤال يسير : ذلك أنَّ الدور الذي يمكن أفلاطونَ وأضرابه أن يؤثروا فيه غيرُ الدور الذي يمكن أرسطو ومن على شاكلته أن يكون لهم نفوذ فيه مبسوط . فأفلاطون يحدث أثره المسيطر في أدوار الابتكار والخصب الروحي ، لأنَّ تأثيره من باطن ، بمعنى

أنه يهب المنفعل عنه قوةً مولدةً لأفكار جديدة ومذاهب جديدة ، بينما أثر أرسطو يظهر في أدوار العقّم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلي للآراء ، لأن تأثيره من خارج ، إذ يقدم التأيّج إليك مُعدّةً من قبل دون أن يجعلك تنفعل وإيّاه من باطن . فأولئك الذين يطلبون من المتقدّمين مجرد قوة دافعة مُلهمة ، لانتاج مُعدّة حاضرة ، يتعلّقون بأفلاطون . وهؤلاء الذين ينشدون مذاهب ناجزة يخذلّونها تقليداً وتحصيلاً ، فلا يكون عملهم معها إلا مجرد الشرح والتفصيل والتحليل ، يلجمون إلى أرسطو .

والشاهد على هذا في الفكرين العربي والغربي في العصر الوسيط . ففي لحظة اليقظة الأولى للروح ، حيث يكون ثمت دافع إلى الابتكار : إما عن شعور حقيق بقوة باطنية ، أو عن وهم يُخيّل إلى أصحابه شيئاً منها — نرى أفلاطون الملهم المهيمن . ففي الفكر الغربي كانت هذه اللحظة ممثلة في چان اسكوت أريجن ، لهذا كان فكره في الواقع أكبر فكر في العصر الوسيط الأوروبي خصباً وجدةً . وفي الفكر العربي تمثلت تلك اللحظة في أبي بكر محمد ابن ذكرياً الرازى ، أعظم شخصية فكرية في الحضارة العربية كلها جرأةً وأصالةً .

بيد أنه يحدث دائماً ، عند ما يكون هذا الشعور بالقوة الباطنية غير حقيق ، أن تتلو هذه اللحظة لحظة تحصيل وتمثل دون ابتكار ولا تجديد . ففي الغرب ما لبثت هذه الموجة الخصبة الأولى — عند أريجن وأنسلم — أن غاضت وتلتها موجة التحصيل والتنظيم المذهبي والعرض التفصيلي ، وهي التي نجدها ممثلة بتمام نصّوجها عند القديس توما الأكويني . كذلك عند العرب جاءت الموجة الحارفة التي بلغت أوجها عند ابن سينا .

والانتقال بين كلتَيِّن الحضرين قد تمَّ في الغرب على يد القديس بونافنتورا ، وعند العرب على يد الفارابي : فكلَّا هما منزِيعُ من التأثير بأفلاطون وأرسطو . حتى إذا مضى عصر التحصيل واستأنفت الروحُ الحضارية شعورَها بقوتها الذاتية الحصبة ، استعاد أفلاطونُ مركزَ الصدارة وتحمَّلَ أرسطو طاليس . وهذا حَدثَ في الحضارة الأوروبية في عصر النهضة لما أنَّ بُعْثَتِ الأفلاطونية تُشَقِّ طريقها الظافر مَرَّةً أخرى بعد أن رانَ على روحها أرسطو طوال العصر الوسيط ؛ وحدث نظيره في الحضارة العربية عند السهروردي والإشراقيين عامَّة . ومن هنا كانت فلسفة أو حكمة الإشراق بمثابة الترعة الإنسانية الحقيقة في الفكر العربي ، كما بَيَّنا هذا في موضع آخر^(١) .

منذ عهد السهروردي المقتول (١١٩١ م = ٥٨٧ هـ) اتَّخذَ الفكر العربي اتجاهًا جديداً كان ردَّ فعل قويٍّ ضدَّ تيار الأرسططالية الذي سادَ في القرنين السابقيَّين . والسهروردي نفسه — شأنُه شأنُ من يوجد عند نقطة التحوُّل الفكريَّ الخامسة — قد مَرَ بالدورين معاً في تطوره الروحي : الدور الأرسطي ، ثمَ الدور الأفلاطوني الذي كانت له السيادة النهاية . فالآول يَمثُلُ في مصنفات صدر الشَّباب ، وهي خصوصاً : « التلويمات » و « اللوحات » ، ومن قبلها « الألواح العِمادية » الذي ألقَه في أيام الصبا ؛ والثانٍ يَمثُلُ في « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ؛ ويَمثُلُ فترة الانتقال بين الدورين كتابُ « المقاومات » و « المشارع والمطارات » . ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسيَّة بين : « الحكاء الإشراقيين » وبين

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، المحاضرة الأولى وخصوصاً ص ٦٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

« الحكام المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أسطو^(١) . ولماذا يقول السهوروبي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون ، صاحب الأيد والنور » . ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني ، فلا يزال حكم تلنيو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائمًا ، وهو أنها لا تفرق في شيء عن المشائة وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائة ؛ وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشائون الشرقيون خصوصا الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل . وليس في « الإشارات والتنبيهات » ، حتى في قسمها الأخير الذي يهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائة أو المشرقية الحقيقة ، أعني الإشراقية — تقول ليس فيها حقا تأثير أفلاطوني واضح من نوع مانجده فعلا عند السهوروبي وبقية الإشراقيين .

(١) راجع « تعريفات » البرجاني : « الحكام الإشرافيون : رئيسهم أفلاطون ؛ الحكام المشائون : رئيسهم أسطو » (ص ٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م ، تحت المادة) .

(٢) السهوروبي : « حكمة الإشراق » ، طبع جمر بطهران سنة ١٣٢٠ هـ = ١٨٩٥ م ، ص ١٦ - ١٣ - ١٥ .

(٣) راجع كتابنا : « أسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، خصوصا النصدير ؛ ورأى تلنيو هو الذي ترجمناه في كتابنا : « التراث اليوناني في المضمار الإسلامي » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ - ٢٩٦ ، ومن الذين عالجوا هذه المشكلة أخيرا دون أن يدلوا برأي واضح هزى كوربان في مقدمة تشرمه لمؤلفات السهوروبي : « مجموعة في الحكمة الإسلامية » من مصنفات شهاب الدين يحيى بن جيشن السهوروبي ، عن تصححه هـ كوربين ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، التشربات الإسلامية بلمعية المستشرقين الألمانية ، رقم ١/١٦ ص XXXVIII - XXXIX من المقدمة الفرنسية .

وعلى هذا ، فالتيار الأفلاطوني الحقيق هو ذلك الذي بدأه السهروردي المقتول في القرن السادس المجري واستمر حتى بلغ أوجه النهاي عند ملّا صدرا شيرازى المعروف بالصدر (أو صدر الدين) الشيرازى (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) والداماد محمد بن باقر بن شمس الدين الاسترباذى (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ = ١٦٣٠ م).

أما الإرهادات التهيدية له فنجد لها أولاً عند محمد بن زكريا الرازى (المتوفى حوالي سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م) الذي يذكر عنه صاعد للأندلسى أنه : « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائبه في مفارقة معلمه أفلاطون وغيره من متقدمى الفلاسفة في كثير من آرائهم ، وكان يزعم أنه (أى أرسطو) أفسد الفلسفة وغيرَ كثيراً من أصولها » ؛ ثم يمضي صاعد في تفسير سبب انحراف الرازى عن أرسطاطاليس فيظن أنه ما أحنتَ الرازى « على أرسطاطاليس وحده إلى تنقصه إلا ما أباه أرسطاطاليس ودان به الرازى مما ضمنه كتابه في « العلم الإلهي » وكتابه في « الطب الروحاني » وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية في الإشراك ، ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ، ولاعتقاد عوام الصابئة <ف> الناتج . ولو أن الرازى وفقه الله للرشد ، وحجب إاليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه محض آراء الفلسفه (في المطبوع : الفلسفة) ونخل مذاهب الحكماء ، فنفى خبيثها ، وأسقط غثتها ، وانتق لببها ، واصطفى خيارها ، فاعتقد منها ما توجبه العقولُ السليمةُ وتراث البصائر النافذة وتدين به ^(١) النفوسُ الطيبةُ ، وأصبح إماماً الحكماء وجامعاً فضائل العلماً » . ومن

(١) « طبقات الأمم » للقاضى أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسى (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ = سنة ١٠٦٩ م) ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ، ص ٣٣ .

ال الطبيعي أن نجد صاعدا يقف هذا الموقف في الذبّ عن أرسطو ، لأننا لازال في القرن الخامس المجري قبل أن يولد التيار الأفلاطوني الحقيق . وإننا لنجد كذلك في المناقضة التي جرت بين أبي بكر الرازي وبين أبي حاتم الرازي أن الأول يُصرّح بأنه قد أخذ يقول أفلاطون في نظرية المكان ، وتجافي عن قول أرسطاطاليس ، ويأخذ على خصميه تشبثه بقول أرسطو .^(١) ييد أننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة عناصر هذه الأفلاطونية الرازية ، لفقدنا في المصادر عنه ، ولو قدر وبقي لنا كتاب « العلم الإلهي » وأمثاله لاستطعنا أن نقوم بهذا العمل ذي الأهمية الكبرى في تاريخ الأفلاطونية في الحضارة العربية ، لهذا نكتفي بهذا القدر في الحديث عن أفلاطونية الرازي ، لا لفقر فيها ، بل لفقدان المصادر ، وفي نفوسنا حسرة بالغة .

ثم تم الانتقال من هذه المِهْزَة الأفلاطونية المبكرة إلى الأرسطية على يد الفارابي . ولعله كان على شعور واضح بأنه هذا المِعْبَر ، كما يتبيّن من رسالته في « الجمع بين رأيَ الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيها حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تاريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطوني والتأثير الأرسطي في عالم الفكر العربي . ذلك أنه يعتمد في هذا التوفيق على التأويل لللفاظ والمعانى ، أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابي قد صرّح بهذا المسلك ، فقال : « إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه ليصباح الطرق التي إذا سلّكها طالب الحق لم يضلّ فيها وأمكنه الوقوف

(١) راجع : « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي » ، جمعها وصححها بـ .

كتاب من ، ج ١ ص ١٨٢ ، ص ٣٠٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على حقيقته بأقوال هذين الحكمين من أن ينحرف عن سوء السبيل إلى ما تخيّله الألفاظ المشبّكة^(١) . ولن نستطيع هنا الخوض في بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأي الحكمين » ، بل نرجّه إلى بحث آخر عن « الأفلاطونية عند العرب » . وإنما نجترئ هنا بالإشارة إلى تعرّض الفارابي في تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « في كثير من أقواله يومئ إلى أن لل موجودات صورا مجزدة في عالم الإله ، وربما يسمّيها المثل الإلهية ، وأنها لا تدّثر ولا تفسد ، ولكنها باقية ؛ وأن الذي يدّثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة (أى في كتاب الحسروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاما شنّع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة^(٢) » . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصا في مقالة ألف الكبّرى ومقالى المو والنون من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوافق بينهما في هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير إلى ما هنالك من آراء تنسب إلى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل فيقول : « وقد نجد أن أرسطوف في كتابه في الربوبية المعروفة ! « أنولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرّح بأنها موجودة في عالم الربوبية » . وهذا

(١) « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي » : « كتاب الجمع بين رأي الحكمين » ، ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٢) لاحظ التحفظ والبيان في التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوْفق بين أرسطو وأفلاطون في هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٣) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

يخرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما في كتاب «أثولوجيا» وما في بقية كتب أرسطو ، فيرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاثة : إما أن أرسطو ناقض نفسه ؛ وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ؛ « وإنما أن يكون لها معانٌ وتأويلاتٌ تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثاني ، ولا يُبْقِي إلا على الثالث لأنَّه هو المتفق مع منهجه في هذا الجمع والتوفيق بين رأي أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابي تعمق الفرض الثاني ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولاً لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذاً لكان قد أدى خدمة تاريخية كبيرة كان سيكون لها أخطرُ الأثر في تطور الفكر العربي من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وإنما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعدُ جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقوال أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابي على فرض خصيـب لو حققه لكان سيكون له ما شئتَ من آثار . أترى كان في إشارة الفارابي هذه – ولو أنه قطع الشك فيها – مانبه ابن سينا بفعله يقول : « على ما في «أثولوجيا» من المطعن^(١) ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب . وعلى كل حال فسنعرض لهذه المسألة تفصيلاً في بحثنا عن «الأفلاطونية عند العرب» .

على أن الفارابي مع إبقاءه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث في هذا الفرض تفصيلاً ، بل أكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شيء واضح .

(١) راجع كتابنا : «أرسطو عند العرب» ، ص ١٢١ وتعليق ٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

والنتيجة الإجمالية التي تستخلص من توفيق الفارابي هذا أنه كان توفيقا غير مُوفق ، خصوصا في جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقا في توجيه الفكر العربي في العصر التالي (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثير بكليهما ؛ أستغفر الله ! فإن إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حل المفكرين العرب على اليأس نهائيا من الجمع بين هذين الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فاما أفلاطون ، واما أرسطو . وكان اختيارهما للثاني في تلك الفترة نتيجة طبيعية لزعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقس الروحي وامتناع الأصلية والإبتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابي هذه إخفاقا من دوبي شيئا ، وإذا باندحار الأنفلاطونية إلى حين ، وانتصار المذهبية انتصارا حاسما في القرنين الرابع والخامس ، بل السادس ، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التي قام بها السهروردي .

ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي . أما الفارابي فقد كان أرسطى الزعة ، فكان يرى أن وجود الكليات « إنما يكون بوجود الأشخاص . فوجودها إذا بالعرض . ولست أعني بقولي هذا أن الكليات هي أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض »^(١) . ومعنى هذا أنه لا وجود للكليات بالفعل ، وإنما وجودها بالعرض بوصفها ماهيات ، وإنما الوجود الحقيق لها في الأشخاص أي الأفراد المشتركين في الماهية . وهذا موقف أرسطي لا شك فيه .

(١) الفارابي : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، في « المجموع من مؤلفات الفارابي » ، ص ٩٤ تحت رقم ١٠ ؛ القاهرة ١٣٢٥ = ١٩٠٧ م .

وابن سينا يتجه عين الاتجاه . فقد تعرض لمناقشة المثل الأفلاطونية بالتفصيل في كتاب «الشفاء» في فصل عقده «لاقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليميات» ، وفي فصل آخر يتلوه «في إبطال القول بالتعليميات والمثل» ^(١) .

ففي الفصل الأول يبدأ بيان السبب في اضطراب المذهب في المثل عند أفلاطون ومعلمه سocrates ثم عند تلاميذ أفلاطون مثل أسيوسيوس وأكسيونقراتس ، قائلًا إن التطور التاريخي في الاشتغال بالفلسفة قد تم بالانتقال من البحث في الطبيعي إلى البحث في التعليمي ثم الإلهي . «وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة . وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا ، فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئاً في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية : إنسان فاسد محسوس ، وإنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير . وجعلوا الكل واحداً منهم وجوداً : فسموا الموجود المفارق موجوداً مثالياً ، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها تلق العقول ، إذ كان المعقول أمراً لا يفسد ، وكل محسوس من هذه فهو فاسد . وجعلوا العلوم والبراهين ت نحو نحو هذه وإياها تتناول» (ص ٥٥٦) . ثم أخذ يقسم أصحاب هذا الرأى إلى فريقين : فريق أفلاطون ومعلمه سocrates اللذين كانا «يُفريزان في هذا الرأى ويقولان إن للإنسانية معنى واحداً موجوداً يشترك فيه الأشخاص (في المطبع : الأشخاص) ويبيّن مع بطلانها ، وليس هو المعنى

(١) ابن سينا : «الشفاء» ، ج ٢ ص ٥٥٥ - ٥٦٦ ، المقالة السابعة من جلة الإلهميات ، الفصل ٢، ٣، طبع ايران سنة ١٣٠٢ م.

المحسوس المتكثر الفاسد . فهو إذن المعنى المعمول المفارق » . وفريق آخر ، هو فريق اسپوسيوس واكسنوقراطس ، « لم يُرِدَا هذه الصورة مُفارقة ، بل لمبادئها ؛ وجعلوا الأمور التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقةً للفارقة بالوجود ، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية إنما تولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للادة ، كالتعير فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة صار فُطْوَسَة وصار معنى طبيعيا ؛ وكان للتتعير من حيث هو تعليمي أن يفارق ، ولم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق » . ثم أخذ في تفصيل رأي الفريقين فقال : « وأما أفلاطون فأكثَرَ ميله إلى أن الصور هي المفارق ، وأما التعليميات فإنها عنده معانٍ بين الصور والماديات ، فإنها ، وإن فارقت في الحد ، فليس يجوز أن يكون عنده بعد قائمٌ لافي مادة ، لأنَّه يكون : إما متناهيا ، أو غير متناه ؛ فإن كان غير متناه ، وذلك [٥٥٧] يتحقق لأنَّه مجرَّد طبيعته ، كان حيث ذكره بعد غير متناه ؛ فإن لحقه لأنَّه مجرَّد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة ؛ وكلَّا الوجهين محال ؛ بل وجودُ بعد غير متناه محال . وإن كان متناهيا ، فالمحض في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال عَرَضَ له من خارج للنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة إلا لمبادئها ؛ فتكون مفارقة وغير مفارقة ؛ وهذا محال ، فيجب أن تكون متوسطة » .

وعَرَضَ ابن سينا هنا لرأي أفلاطون دقيق . فإن أفلاطون في اتجاهه الأعم قد جعل التعليميات المتألبة طبقة مستقلة إن عن الصور أو المثل بالمعنى الحقيق ، أو عن م الموضوعات التعليميات . فكما أوردَه أرسطوف (« الأخلاق إلى نيفوماخوس»، م ١٩٦ ص ٤١٧ و ما يليه)

لم يكن أفلاطون يعترف بوجود صور للأمور التي فيها متقدم ومتاخر، ومنها الأعداد والأشكال . وعلى هذا فليس ثمة صورة أو مثال للعدد والشكل . وإنما الصور توجد للنماذج التي تتكون عليها الأعداد والأشكال . ولهذا فإن التعليميات في مرتبة وسط بين الصور والماديات . وإذا كان أفلاطون في تطوره في الدور الأخير قد ازداد عناية بمكانة التعليميات وأهميتها، فإنه في أرجح الآراء لم ينتبه إلى القول بالهوية التامة بين الصور والأعداد وإن أوشك أن يبلغ هذه الدرجة^(١) . ومن هنا كان ابن سينا دقيقاً في قوله : « وأما أفلاطون فـأـكـثـرـ مـيـلـهـ إـلـىـ أـنـ الصـورـ ... » ؟ ومن الواضح كذلك أنه إنما عرف مذهب أفلاطون في الصور من نقد أرسطو وعرضه، وأرسطو أهم مصادره في بيان الصلة بين الصور والأعداد عند أفلاطون، وهذا يفسر لنا اهتمام المفكرين العرب بهذه المسألة اهتماماً بالغاً .

ثم إن نص ابن سينا هنا يثير مشكلة تنبه لها مؤلف رسالتنا هذه ، « رسالة المثل العقائية الأفلاطونية » ، وهي أن ابن سينا ذكر في برهان منطق « الشفاء » أن أفلاطون يقول بوجود المثل للتعليميات والطبيعيات معاً ، بينما هو في هذا النص الذي اقتبسناه من إحياءات « الشفاء » يقول إن أفلاطون قال بوجود المثل للطبيعيات دون التعليميات . ويحمل المؤلف هذه المشكلة بقوله : « إن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثال يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جيماً . وثانية أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ (ابن سينا) في تقليل الرأي الثاني أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميل إليه » (راجع بعد ص ٨ من النص) .

(١) راجع في هذا ثانياً : « أفلاطون » ط ٢ ، ص ١٥٨ - ص ١٦٢ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٤ .

وفي هذا ما يدل على مدى معرفة العرب بفكرة أفلاطون على ما فيه تعارض ، وإن لم يحاولوا رفع هذا التعارض على أساس تاريخي .

أما الفريق الآخر الذي أثرت فيه نزعة فيثاغوريه بارزة فإن أصحابه « جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أموراً تعليمية ، وجعلوها المقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ؛ وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تبق إلا أعظماماً وأشكالاً وأعداداً » . ويفسر ذلك بأن يقسم المقولات التسع إلى قسمين : قسم مادي ، وقسم غير مادي ؛ والأول يشمل الكيف والإضافة والملك ؛ والثانى يشمل الأين والمتى والوضع ؛ أما الفعل والانفعال فهما من قبيل المبادئ . وإذا ذُجِّمَ « ما ليس بكى فهو متعلق بالمادة ، والمتصل بالمادة مبدؤه ما ليس يتعلق بالمادة »، فتكون التعليميات هي المبادئ ، وتكون هي المقولات بالحقيقة ، وسائرون ذلك غير معقول ». وهذه الأمور التعليمية مقولات ذاتها ، فهي بالتالي مفارقة . ثم يشير ابن سينا إلى التفرقة بين مذهب هؤلاء الأفلاطونيين وبين مذهب الفيثاغوريين ، وهي أن هؤلاء الآخرين ، وإن جعلوا الأعداد مبادئ ، فإنهم لم يجعلوها مفارقة ، بل رأكبوا كل شيء من الوحدة والثنائية ، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والمحشر ، بينما جعلوا الثنائية في حيز غير المحشر والشر ؛ ويقصد بالمحشر هنا المتناهى ، وبغير المحشر اللامتناهى ، أعني أنهم قالوا عن الوحدة إنها متناهية أو محدودة ، بينما الثنائية (dyade) لامتناهية أولاً محدودة . ثم يستمر في بيان نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وكيف تشعبت إلى مذاهب خصوصاً فيما يتصل بترتيب العدد التعليمي .

وبعد هذا العرض يأخذ في نقد هذه النظرية في العدد التعليمي ، فيرجع الغلط فيها من جانبهما إلى أسباب نحسة : الأول أنهم توهموا من تجريد

الشيء مما يقرن به من اعتبارات أنه مجرد قائم بذاته ، مفارق بطبعه ، مع أن الأمر أمر اعتبار لشيء مجزدا عما يقارنه ، لا أنه هو كذلك في ذاته . وهذا السبب هو الذي كثيراً ما يذكره أرسطو في نقده لنهج الأفلاطونيين في البحث ، إذ يفرق بين البرهان بطريقة منطقية (logikos) وبين البرهان بطريقة طبيعية (phusikos) : الأول يقوم على اعتبارات من التجريد والتعيم ، والثانى يقوم وفقاً للواقع بكل علاقاته الحقيقة^(١) . فتبعاً للفلسفة التصورية الديكارتية الأفلاطونية ، يدرك العقل التصورات موجودة وحدها ، وإن ذُنْ فهى مفارقة .

والسبب الثانى أنهم أخطأوا في إدراك معنى الواحد ، وذلك أنهم لم يفرقوا بين الوحدة التشخيصية والوحدة غير المشخصة ؛ فإن أرادوا « بالإنسانية معنى واحداً بالوحدة العددية فهو من نوع ، وإن (أرادوا) الوحدة النوعية فلا يصح التجزد ، لأن مالم يتشخص لم يتجزد » كما قال ملّا أولياء في شرحه على هذا الموضوع (ص ٥٥٩) ، ومعناه أن الوحدة النوعية لا تتجزد فيها مالم تتشخص في أفراد ، ولا يمكن أن يقال : الإنسانية واحدة بالوحدة العددية لأنها لا تقبل الكم ، وإنما الذي يقبل ذلك الأفراد الداخلون تحتها .

والثالث أنهم لم يعرفوا أن الإنسان في ذاته ومن حيث هو إنسان هو إنسان فقط ، فلا يمكن أن يقال عنه إنه واحد أو كثير . إذ نحن في هذه

(١) راجع : ليون رو بان ، « النظرية الأفلاطونية في الصور والأعداد وفقاً لعرض أرسطو » ، ص ٢٦ ، تعليق ٢٢ ؛ باريس سنة ١٩٠٨ - L. Robin ; *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres, d'après Aristote.*

الحالة تنظر إليه في ذاته ينْفَضُ النظر عن كل اعتبار ، وعلى هذا فلا مدخل للوحدة أو الكثرة هنا إذن .

والرابع أنهم فهموا من قولنا إن الإنسانية توجد دائمًا باقية أنه قول بـ«إنسانية واحدة أو كثيرة» . « وإنما كان يمكن هذا لو كان قولنا : «إنسانية» ، و «إنسانية واحدة أو كثيرة» معنى واحدا (في المطبوع : واحد) . ولذا لا يجب أن حسبوا أنهم إذا سلّموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزّمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية ، حتى يضعوا إنسانية أزلية » (ص ٥٦٠) . وتفسير هذا أن البقاء هو النوع ^{مُشَّلًا} في أفراده ، والنوع على هذا الوصف لا يبقى ، وإذن فالإنسانية — بمعنى النوع الإنساني مشلاً في أفراده — باقية توجد دائمًا لكن لا مدخل في هذا للوحدة أو الكثرة .

والخامس والأخير أنهم ظنوا أنه لما « كانت الأمور المادية معلولة ، وكانت التعليميات مفارقة ، فيجب أن تكون عللها التعليميات لا الحالة » ، وهذا غير صحيح ، بل ربما كانت عللها جواهر أخرى من غير المقولات السبع .

تلك هي المخجج الخامس التي يسوقها ابن سينا لإبطال القول بالمثل أو الصور . والطابع السائد فيها هو الذي أشرنا إليه في السبب الأول ، ثم فكرة الوحدة وعدم إدراكهم لحقيقةها .

ثم يأخذ في تقد أو «إبطال القول بالتعليميات» . وإنما لنعلم أن عند أفلاطون ثلاثة أنواع من الأعداد : الأعداد المحسوسة ، وليس لها حقيقة ذاتية ، والأعداد التعبيمية ، ولكل واحد منها ماهية وحقيقة لأنّه قابل للحد ،

ييد أن هذا المقد يذكر بالنسبة إلى عدد غير محدود من النسخ ؛ ثم أخيرا الأعداد الصورية (نسبة إلى الصور) أو الأعداد — الصور ، وما هيها خاصة ، فردية ، واحدة بالعديد ، فهي في الواقع جواهر حقيقة ، لكل منها حقيقة الذاتية الخاصة ؛ ومن هنا كانت الأعداد التعليمية تقبل الجمع والطرح بين بعضها وبعض لأن الوحدات فيها لا تفترق عن بعضها ببعضا ، بينما الأعداد — الصور لا تقبل شيئاً من هذا ، ولذا يطلق عليها أنها « غير قابلة للجمع فيما بينها » ^(١) .

يرى ابن سينا في هذا النقد أنه « إن كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس ، فلما أن لا يكون في المحسوس تعليمي البتة ، أو يكون . فإن لم يكن في المحسوس تعليمي ، وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس . وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسا ، فكيف السبيل إلى إثبات وجودها ، بل إلى تخيلها ؟ ! » (ص ٥٦٠) . وابن سينا يرجع هنا إلى المعرفة الحسية في إبطاله القول بوجود تعليمي مفارق ، شأنه شأن أرسطو وبقية المشائين ؛ وهي لاتدلنا على وجود مفارق إلا إذا دلتنا من قبل على وجود محسوس . ولذا يجب أن نبدأ بتوكيد وجود تعليمي محسوس . فإذا افترضنا بعد هذا وجود تعليمي مفارق ، فلما أن يكون المحسوس مطابقا للفارق أو مبينا له . فإن كانت التعليميات المحسوسة مبادنة للتعليميات المفارقة ، كانت « التعليميات المعقولة أمورا غير التي تخيلها ونعقلها ، ونحتاج إلى إثباتها إلى دليل مستأنف » يثبت وجودها مباشرة ، لاعن طريق

(١) راجع في هذا كله : L. Robin ، « أفلاطون » ، ص ١٤٢ - ص ١٤٣ ؟

باريس سنة ١٩٢٨ . L. Robin : *Platon*

الابداء من التعليميات المحسوسة . وعلى كل حال فإن هذا يفرض عليهم تقديم الدليل أولاً على وجودها . أما إذا كانت مطابقة لها ، فاما أن « تكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها ، فكيف تفارق ماله حدتها ؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يُعرض لها بسبب من الأسباب ، وتكون هي معروضة لذلك وحدودُها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها (أى المكون في المحسوس : الشارح) ، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ، ومن شأن هذه المادية أن تفارق — وهذا هو خلاف ما عقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم » . ومعنى هذه الجهة أنه إذا كانت التعليميات المحسوسة مطابقة في الحد للتعليميات المعقولة ، فوقوعها في المحسوس إما لطبيعتها أو لعارض عرض لها ؛ فإن كان الأول ، فكيف حدثت مفارقة والحد واحد والحقيقة واحدة ؟ وإن كان الثاني ، لأنّ قلب الحال فيكون من شأن المادية أن تصير مفارقة ومن شأن المفارقة أن تصير مادية ، وهم لم يقولوا بهذا ؛ فلم يبق إلا الأول ، وهو يقتضي امتناع المفارقة ، أعني وجود تعليميات مفارقة معقولة بخلاف التعليميات المحسوسة المادية .

ثم « إن هذه المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات ، أو لا تحتاج إليها . فإن كانت تحتاج إلى المفارقات ، فإنما تحتاج إلى مفارقات غيرها لطبيعتها ، فتحتاج المفارقات أيضاً إلى أخرى » (ص ٥٦١) ويستمر هذا إلى غير نهاية . وإن كان احتياجها إلى المفارقات ، لا لطبيعتها ، وإنما لما عرض لها ، حتى إنه « لو لا هذه العوارض لما كانت تحتاج إلى مفارقات البتة ولا كان يجب أن يكون للفارقات وجود البتة » ، فإن معنى هذا أن « العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه »

ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجبر لها وجود . فإن لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض ، فلم يوجب العارضُ في غيرها ولا يوجب في نفسها ، والطبيعة متفقة ؟ : « هذا بالنسبة إلى الشق الأول من الانفصال؛ أما بالنسبة إلى الشق الثاني – وهي إلا تكون المادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات – فإن المفارقات لن تكون حينئذ علاً لها ولا مبادئ أولى ؟ وهنالك « يلزم أن تكون هذه المفارقات نافضة ، فإن هذا المقارن للمادة يتحققه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للفارق »، فما دامت هذه المفارقات ليست علاً فلا يكون لها إذن أفاعيل وآثار وإنما ستكون أشياء مجردة ، « وكم الفرق بين شكل إنساني ساذج (= مجرد) وبين شكل إنساني حي فاعل ! » (الموضع نفسه) . والنتيجة لهذا إذن أنه ليس هاهنا تعليمياتٌ مفارقة تكون علاً للمادة بعوارضها .

ومن ناحية ثالثة يلاحظ أن هؤلاء القائلين بالتعليميات المفارقة المعولة يجعلون الخطوط والنقط والسطح متجزدة ، « فما الذي يجمعها في الجسم الطبيعي : أطبيعة واحدة منها توجب ذلك ؟ ... أو قوى أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ ثم الخط ، كيف يتقدم الجسم التام تقدماً العلل وليس هو صورته ؟ فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ، ولا هو غايته ، بل إن كان ولابد فالجسم التام الكامل في الأبعاد هو الفسادة للخط وغيره ؛ ولا هيولاه ، بل هو شيء يتحقق من جهة ما يتناهى وينقطع » . وخلاصة هذه المحة الثالثة أن القول بوجود المقادير التعليمية مجردة لا يستطيع تفسير وجودها في الجسم الطبيعي مجتمعة ، فهما جمعنا من نقط في خطوط ، وخطوط في سطوح ، وسطح في أجسام ، وكانت تلك فقط

والخطوط والسطوح مجردة ، فإنها لا يمكن أن تتألف فيها بينها أولاً ، ولا أن تتألف ثانياً من أجل تكوين الجسم الطبيعي ، وما هذا إلا لأنها مجردة.

ثم إن أصحاب هذا الرأى لا يستطيعون تفسير وجود الكثرة في الوجود، لأنه لما كانت الوحدات متساوية ، فإن تكرارها لا يمكن أن يولّد شيئاً جديداً . ثم إن « واجب الوجود بذاته لا ينكر الكثرة ولا يبين شيئاً إلا بالخصوص ، لا بالعدد » ، فكيف يمكن أن تصدر عنه الكثرة ؟

وفضلاً عن هذا فإنهم يجعلون الوحدة والكثرة من الأضداد، ويجعلون الواحدة أو الأخرى هي الخير والثانية هي الشر، «فكيف تولد من خير شر ومن شير خير، وكيف صار ازدياد الخير شرا» إذا ما عرفنا أن الكثرة متولدة عن الوحدة؟ فإذا كانت الوحدة هي الخير، فكيف يكون تكثير الخير شراً ألا وهو الكثرة؟! «فإن جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيراً انتقضت أصولُم كلها» (ص ٥٦٥) .

كذلك كيف يتولد الكيف من الكل؟! «كيف يتولد من الأعداد حرارةً وبرودةً وثقلً وخفةً حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق، وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل»؟ هذه مسائل بينة البطلان فلا حاجة إلى تكليف بيانها . وإذا كان قوم منهم يجعلون تولد الأشياء «من عدد يطابق كافية و يوجد معها»، فإن المبادئ لن تكون إذن الأعداد «بل أعداد كفيات وأموراً أخرى ، وهذا حال عندهم» (ص ٥٦٥) .

وذلك هي المجمع الرئيسية التي يوردها ابن سينا في هذا الفصل الثالث من المقالة السابعة من إلهيات «الشفاء» . ومن الواضح أنها تلخيص إجمالي للحجج التي ساقها أرسطو في مقالتي المو والنون من كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، وليس فيها حجة جديدة فعلاً عما ورد في كتاب أرسطو هذا؛ كما أن اتفاقها معها من الظهور بحيث لانحتاج إلى مزيد بيان أو مقارنة نصوص بل نكتفى بذلك إلى هاتين المقالتين ، خصوصاً مقالة المو من الفصل ٦ إلى الفصل ٩ ، ومقالة النون من الفصل الثاني إلى تمام المقالة . يضاف إليها مقالة الألف الكبرى في القسم المختص منها بنقد الأفلاطونيين والفيثاغوريين .

وقد تعرّض ابن سينا لمسألة المثل مرة أخرى في كتابه «المبدأ والمعد» خصوصاً كما تصورها أفلاطون مما يقرب من تصور الإشراقيين، كما أشار إلى هذا سيد أحمد تلميذ السيد الداماد في شرحه على «الشفاء» (ج ٢ ص ٥٥٧ بالهامش) .

وعن ابن سينا أخذ نفر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) في كتابه «المباحث المشرقة» (ج ١ ص ١١٠ - ص ٤١٣) ، فلخص ما أورده ابن سينا في «الشفاء»؛ وأشار إلى ما أورده «الفارابى» في كتاب «اتفاق رأى الحكيمين» أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ، لأن الوجودات معقولة للبُدأ الأول ، وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده . ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن التغير والبدل . فتلك الصور هي التي يسمّيها أفلاطون ^(١) «المثل» ؛ ويرى الرازى أنه على الرغم من وجاهة هذا التأويل الذى أدى به الفارابى فإن عليه «إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة» ، وهنا يورد - على طريقته العقلية التقسيمية - براهينه على بطلانها .

يقول الفخر الرازى إنه لو كان للمثل وجود خارجى ، فاما أن تكون مشتركة بين الأفراد المحسوسة ، أو لا تكون . والأول محال ، لأن تصوراً مثل الإنسانية لو كانت في عمرو كا هي في زيد ، وكانت كل صفة حاصلة في زيد حاصلة لعمرو و « تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد المتعاندة ، وكل ذلك محال » (ص ١١٢) .

(١) فارن : الفارابى ، «المجموع من فلسفة الفارابى» ، ص ٣٣ - ص ٣٤ .

وإذا لم تكن مشتركة ، فذلك باطل « لأن الإنسانية المجزدة إما أن تكون متساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة ، أو لا تكون . فإن كانت متساوية لها ، لزم محالاتٌ كثيرة ، ولنذكر منها ثلاثة » ، خلاصتها (أولا) أن تكثير الماهية النوعية هو بسبب المادة وعوارضها ، وعلى هذا تكون « الإنسانية المجزدة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المادية المتساوية لها في النوع بسبب المادة . فتلك الإنسانية ، مع أنها تكون مجزدة ، تكون مادية بـ « هذا خلْف » . (ثانيا) أنه لما كانت الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة « متساوietين في الماهية ، وجب أن يصح على كل واحدة منها ما يصح على الأخرى . فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنساناً معمولاً أزلياً أبداً ، وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنساناً محسوساً فاسداً حادثاً . وكل ذلك محال » . والمحال الثالث هو بعينه الذي ذكره ابن سينا في المحة الثانية في إبطال التعليميات والمُثُل (« الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٦١ ؛ راجمه قبل) ، وهو أن « الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجاً إلى الإنسان المعقول ، أو لا يكون محتاجاً إليه . فإن كان محتاجاً إليه ، فتلك الحاجة : إما أن تكون لنفس ماهيتها ، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معمول لا إلى نهاية ، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه . وإن احتاج إليه ، لا لنفس ماهيتها ، بل لشيء من عوارضه ، كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه ، وهو محال . وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول ، لم تكن المفارقات علا للحسوات ولا مبادئ (في المطبوع : مبادياً لها) (« المباحث المشرقية » ج ١ ، ص ١١٢ - ص ١١٣) .

ثم يذكر الرازى كذلك نفس المحة التى أوردها ابن سينا («الشفاء» ، ج ٢ ص ٥٦١ س ١٤ - س ١٦) وعرضناها من قبل، وهى أنه يلزم أن تكون تلك المفارقات أتفص وأفضل حالاً من المقارنات . فإذا نعلم أن الشكل الإنسانى الساذج أخس من الشكل الإنسانى الحى» («المباحث المشرقية» ، ج ١ ص ١١٣ س ٣ - س ٥) . ومن الواضح هنا أن هذه المحة لا تفهم بوضوح إلا فى سياقها عند ابن سينا كما بيناه ؛ والرازى عرضها بدون هذا السياق ، بل الملاحظ أنه خلط هنا بين المثل والتعليميات المفارقة ، فعد إبطال الواحدة هو بعينه إبطال الأخرى ، ولم يتتبه إلى وجود ما بينهما من فارق لاحظه ابن سينا فكان عرضه أدق وأعمق . على أن الرازى يشير إلى إبطاله للمفارقات بالتفصيل فيما بعد وذلك في بيانه امتناع مفارقة الصور والأعراض عن مواذها ، وفيه رد غير مباشر على نظرية الصور . وعلى كل حال فليس في الرازى شيء أكثر مما في ابن سينا ، بل هو مجرد تكرار له بأسلوبه الاسكلايني القائم على التشقيق والقسمة العقلية وبرهان الخلف المتأدى بعد القسمة إلى الحال في جميع قسماتها مما يبطل الأصل المقسم .

ولعل في هذا القدر بياناً كافياً لموقف المدرسة المشائية العربية من نظرية المثل أو الصور . ومنه نتبين مدى العناية الوفيرة التي أولاها المفكرون العرب لهذه النظرية سواء عند خصومها وعند أنصارها . وقد آن لنا أن نخوض في تطورها عند أنصارها .

قلنا إن مؤسس هذه المدرسة هو ثهاب الدين يحيى بن حبش السهروري (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) مؤسس المذهب الإشراقى فى الفكر العربى . وقد تعرض لنظرية الصور خصوصاً فى كتابين :

«حكمة الإشراق» (المقالة الثالثة من القسم الأول)، و«المشارع والمطارات»، ولما كان الكتاب الأول أسبق في تأليفه من الثاني، وإن كان أعمق منه، فإننا سنبدأ به العرض.

يبدأ السهروردي بذكر حجة المثنين الرئيسية ضد الصور وهي أنه لو كانت الصور «فائمة بذاتها لما تصور حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، فلا يستغني شيء منها عن المحل» (ص ٢٥٢)، فهذا إذن لا توجد مفارقة. فيرد السهروردي بلسان قائل يقول لهم: «الستم اعترفتم بأن صورة الجواهر تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان وجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقته الجواهرية في الذهن، وهي عَرَض، جاز أن يكون في العالم العقل الماهيات قائمة بذاتها، لها كمال و تمامية في ذاتها، ولها أصنام (=نسخ، رسوم، صور) في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية. كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها في مثاله. ثم إن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه، وفي غيره عارض له زائد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء

(١) انظر: «شرح حكمة الإشراق» لقطب الدين الشيرازي، وبها منه تعليقات للصدر الشيرازي، طبع جربايران سنة ١٣١٣ھ = سنة ١٨٩٥ م، ص ٢٥٤ - ٢٥٢.

(٢) السهروردي: «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن جبيش السهروردي» عن بتصحيحه ٠٠ كورين، ج ١، ص ٤٥٩ - ٤٦٤، إسطنبول سنة ١٩٤٥ م.

الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا ، وإن كان لأمر زائد (أى على الوجود : القطب الرازى) في واجب الوجود فهو يخالف قواعدهم ، ويلزم منه تكثُر الجهات في واجب الوجود لتركيه (من الوجود والأمر الزائد عليه المقتضى لاستغناه بذلك الوجود عن ماهية ينضاف إليها : القطب الشيرازى) ، وقد بُينَ أنه محال ، وليس (أى استغناه وجود الواجب عن ماهية يقوم بها : القطب الشيرازى) لكونه (أى لكون ذلك الوجود : القطب الشيرازى) غير معمول . فإن عدم احتجاجه إلى علة إنما كان لكونه واجباً غير ممكن ، والوجوب لا يجوز أن يُفسَر بسلب العلة ، فإنه إنما استغني عن العلة لوجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تكثُر ، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذي هو صفة للوجود . وإن كان تابعاً للوجود من حيث هو موجود ولازما له ، فليكن كذا في جميع الموجودات ، وإنما يكون (أى وجوبه : القطب الشيرازى) لعلة (وهو محال في الواجب لذاته : القطب الشيرازى) . وإن كان لنفس الوجود ، فالإشكال متوجّه . فيقال : إن استغناءه إن كان لعين الوجود ، ففي الجميع ينبغي أن يكون كذا . فإن قال : إن وجوبه كاليبة وجوده وتماميته وقائله . وكما أن كون هذا الشيء أشدَّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية ، بل لكونه في نفس السواد غير زائد عليه ، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته . فقد اعْتَرَفَ هنا بمحاجة أن تكون للآيات تمامية في ذاتها مستفينة عن محل وتفصٍ مُحْجِجٍ إلَيْهِ ، كما في الوجود الواجب وغيره » (ص ٢٥٣ - ص ٢٥٤) .

وقد تعمدنا لإيراد هذا النص الطويل بتمامه حتى تستخلص منه رأى السهروودى خالصاً من شرح الشراح ، وبخاصة الصدر الشيرازى الذى لون

نظريّة الإشراقيين في الصور بلون مختلف عما هي عليه عند السهروردي
بعض الاختلاف .

ولتفسير هذا النص نقول إن السهروردي يفرق بين صفتين من **المُثُل** :
المُثُل النورية ، وهي أزليّة ثابتة بها كمال و تمام في ذاتها ، وال**المُثُل النوعية** وهي
رسوم وأصنام للثقل النورية : الأولى توجد في العالم المعموق وتقوم بذاتها ؛
والثانية توجد في هذا العالم ولا تقوم بذاتها ، لأنها مجرد أطلال للحقائق
النورية ، وكما لا يس في ذاتها ، بل من أجل غيرها وهي الأجسام التي تنطبع
فيها . ونحن نرى السهروردي في «المشارع والمطارات» يعني عنانة خاصة
بهذه التفرقة فيطلق على النوع الأول اسم : «صاحب النوع ومدبره» .
ولكل الموجودات – على اختلافها من نبات وحيوان وإنسان – أصحاب
أنواع ، بيده أنهم متفاوتون في الشرف والرتبة ، وفقاً لترتيب الأنواع
في الوجود . فللنبات « أصحاب أنواع مجردة مدبرة » ، وللحيوانات أصحاب
أنواع ونفوس حيوانية أيضاً . وللإنسان صاحب نوع – وهو عقله
القيادي عليه – وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، فصاحب نوعه
أيضاً أقوى وأشرف » (ص ٤٥٩، نشرة كوربان المذكورة) .

وإلى هذا أشار مُصنف رسالتنا هذه ، فقال بعد أن أوضح النظريات التي
قيمت في معنى المثال ، فذكر منها أربعاً : « وبقى هاهنا رأى خامس حدث
بعد الشيخ (= ابن سينا) أحد ثائه صاحب الإشراق (= السهروردي المقتول) ،
وبعده فيه من بعده من متألهة المتأخرین وهو أن **المُثُل** إنما تكون للاجسام .
فإن كان الجسم نوعاً ، فثالثه المفارق معقول ، يسمى صاحبـه وربـه وربـ الصنـم
وهو المثال الأفلاطوني ، وهو عقلـ من طبقة المعمـول العـرضـية الواقعـة

في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية ، وهو فاعل وجود النوع ، المعنى ب شأنه ، الحافظ له ، المحامي عنه ؛ والنوع كالظل والرسم له . وإن كان (أى الجسم) شخصاً ، فناله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشَّيْعُ الخيالي الواقع في الشرف والتجرد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس » (راجع النص بعد ص ١٢ - ص ١٣) . ومن هذا النص يتبين أن السهروردي يجعل المُثُلَ للأجسام، ثم يقسم الأجسام إلى قسمين : أنواع ، وأشخاص ؛ فالمُثُلُ التي للأنواع هي أصحاب الأنواع وأر باب الأنسان ، والمثل التي للأشخاص هي المُثُلُ المعلقة والأشباح الخيالية ومرتبتها فيما بين عالم النفس وعالم الحس . صاحب النوع بمثابة ملِك حارس لنوعه ؛ ومكانه ليس هو النفس ، إذ صاحب النوع ليس هو النفس ، وذلك لأن النفس تتألم بتآلم بدمها ، وللنفس علاقة ببدن واحد ، أما صاحب النوع فلا يتآلم بتآلم نوعه ، وعنياته تتعلق بجميع أبدان نوعه ، لا بوحد منها بالذات . ثم إن أصحاب الأنواع لا تفتقر إلى الأنواع لستَحْكَلَ بها ، أما النفوس فتحتاج إلى الأبدان كيما تُسْتَحْكَلَ بها ، وذلك لأن أصحاب الأنواع هي التي تفتقض بأنواعها ، أما النفوس فليست هي التي تخلق الأبدان .

ولكي يستبعد عن رب النوع كل شبهة في تمام قيامه بذاته ومقارنته لا يَمْلِ السهروردي في «المشارع والمطارات» من تكرار العبارات المؤكدة لعلوه . فعل الرغم من أنه معنٍ بشأن نوعه حافظ له عِمَام عنده ، فإن عنياته به ليست «عنيبة تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقل ملوك عندهم^(١) (عند الحكام الأول الذين ينسب

(١) راجع : «المشارع والمطارات» ، ص ٤٥٩ س ١٧ - ص ٤٦٠ س ٢ ، نشرة كوربان المذكورة .

إليهم هنا السهروردي رأيه الخالص) تنقسم إلى الأقواءات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، وإلى التوانى الذين هم أرباب الأنواع « (« المشارع والمطارات » ، ص ٤٦٣ من نشرة كوربان المذكورة) .

ورب النوع قد يسمى باسم ذلك النوع ، فيسمى « كُلّيًّا ذلك الشيء » ، وليس هذا الكُلّي بالمعنى المنطقى – أى الذى لا يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه – ، كما أن معمول الكلى حينما نقله ليس هو رب النوع ؛ كذلك ليس لصاحب النوع أعضاء بدنية كيدين ورجلين وأنف ، بل رب النوع « يعنيون به أنه ذات روحانية ، والنوع الحسماً ظلّها وكصنم لها ، والنسب الحسماً في النوع الحسماً إنما هي كظلال نسب روحانية ، وهيئات نورية في ذاته ... فهو كلى بمعنى أنه « أم النوع » ، ونسبته إلى الكل سواءً بأنه صاحبه ويمد كلالاته وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تناهى » (المرجع نفسه ، ص ٤٦٣ س ١١ - س ١٦) .

وهنا يتبّع السهروردي إلى مِظْنَة خطأ ، وهو أن يُضَنَّ بـأرباب الأنواع شيئاً من التشبيه والحسماً . كلا ، إنها ذوات روحانية خالصة ، هي الطّباع الناتمة التي بتنا في موضع آخر معناها وتأثيرها في الفكر العربي ، فنكتفى هنا بالإحالـة إليه .

أما وقد تحدّد معنى أرباب الأنواع أو المثل النورية ، كما تبين معنى الأنواع الحسماً أو المثل المعلقة ، فعلينا أن نبين عالم المثل المعلقة هذه . عالم المثل المعلقة هو عالم الأشباح المجزدة ، ويسمى في الشرع باسم البرزخ ، وفيه مُدُن من جملتها جايلق وجابرُص ، وهو رقليا ذات العجائب ،

(١) في كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، صفحات ٢٩ - ٣١ ، ثم ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ، ١٩٤٧ : القاهرة سنة ١٩٤٧ .

غير أن جايلق وجابر من عالم « عناصر » المثل ، وهو قلياً من عالم « أفلالك » المثل . وقد وصفه مُحْسِن فِيض تلميذ مُلَّا صدرا (= الصدر الشيرازي) بالتفصيل في كتابه « الكلمات المكونة » فقال : « وفيه تجسُّد الأرواح وتروُّح الأجساد ، وتشخُّص الأخلاق والأعمال ، وظهور المعانى بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الأشباح في المرايا وسائر الجواهر الصُّفْلية والماء الصافى أيضاً ، فإنها كلها من هذا العالم ، بل وفيه ما يُرى في الخيال من الصور : في منامٍ كانت أو يقظة ، فإنها متصلةً بهذا العالم مستديرة منه ... وهو واسطة العِقد ، إليه تعرُّجُ الحواس ، وإليه تنزل المعانى ... وبه يصحُّ ما ورد من أخبار معراج النبي صلعم من رؤية الملائكة والأنبياء مشاهدةً ، وفيه حضور الأئمَّة المعصومين عليهم السلام عند استحضار ^(١) الميت ». وصاحب رسالتنا هذه يذكر أن مبتدع القول صراحةً بهذا العالم هو السهروردى ، قال : « عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجزدة ؟ ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحاً من الحكماء هو صاحب الإشراق ، وزعمه أن أولئل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمَة الإشراق » (راجع بعد ص ٨٥) . ثم يمضى المصنف في بيان هذا العالم وما فيه بالتفصيل الذى لا نكاد نجد في كتاب آخر تفصيلاً يقاربه ، ناهيك أن يوف عليه ، شأنه في أكثر المسائل التي عالجها .

أما المُثُل المعلقة نفسها فهي ظلال ورسوم للثل الأفلاطونية أو النورية ، والفارق كبير بين كلا النوعين من المثل ، وهو بعينه الذى أوضحناه فيما بين

(١) محسن فِيض : « الكلمات المكونة » ، طبع بجر ، بمباي سنة ١٢٩٦ هـ = سنة ١٨٧٨ م - ص ٩١ . أورده كوربان في نشرته المذكورة لمزلفات السهروردى ، ج ١ ص ١١٣ من المقدمة الفرنسية ، تعليق ١ .

أرباب الأنواع وبين الأنواع الحسانية ، ونضيف هنا من ناحية فلسفة النور أن المثل الأفلاطونية : « نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٥١١ س ٨ - س ٩ من النص) ، أما المُثُل المعلقة فنها ظلمانية يتعدّب بها الأشياء ، ومنها مستبرة يتنعم بها السعداء . فالمثل المُعلقة مظاهر للثال الموجودة لافي عمل ، أى المعلقة . وكما يقول القطب الشيرازى في شرحه على هذا الموضوع من « حكمة الإشراق » (ص ٥١١ س ١٨ وما يليه) : إن أوائل الحكاء - وهم أفلاطون وسفراط وفيثاغورث وأغاثاذيون وغيرهم - ذهبوا « إلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسنية وهي عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبهية وهي عالم المثال المعلق » . ويذهب السهروردى ^(١) - على طريقة الذاتية الوجودية الوجدانية - إلى أن التجارب الحية الصحيحة قد دلتـه على « أن العالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة (وهو عالم الأنوار المجردة العقلية التي لا تتعلق لها بالأجسام أصلـاً ، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون) ، وأنوار مُدَبِّرة (هو « الثاني ») وهو عالم الأنوار المدببة الأسفهبية الفلكية والإنسانية) ، وبرزخـان (هو « الثالث » وهو عالم الحسن ، وأحدـها بـرـزـخـيـةـ الأـفـلـاكـ بماـ فـيـهاـ منـ الكـواـكبـ ، وـثـانـيهـاـ العـناـصـرـ بماـ فـيـهاـ منـ المـركـباتـ ...ـ وـالـمعـنىـ أـنـ ثـالـثـ العـوـالـمـ عـالـمـ الـأـجـسـامـ) ، وـصـورـ مـعـلـقـةـ ظـلـمـانـيـةـ وـمـسـتـبـرـةـ ،ـ فـيـهاـ (ـ أـىـ فـيـ الـظـلـمـانـيـةـ)ـ العـذـابـ لـلـأـشـقـيـاءـ (ـ وـفـيـ الـمـسـتـبـرـةـ النـعـيمـ وـالـلـذـةـ لـلـسـعـاءـ ...ـ وـهـوـ «ـ رـابـعـ»ـ الـعـوـالـمـ ،ـ وـهـوـ عـالـمـ الـمـثالـ وـالـخـيـالـ ،ـ وـهـوـ عـالـمـ

(١) « حكمة الإشراق » ص ٥١٥ - ٥١٨ (ما بين فوسين مختار من شرح القطب الشيرازى) .

عظم الفسحة غير متنته، يحذو حذو عالم الحسن في البرزخين بجميع ما فيهما...).

ومن هذه النقوص (أى التي لأهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بأبدان من ذلك العالم) والمثل المعلقة يحصل الحزن والشياطين . وفيها (أى وفي الصور المعلقة ، يعني في عالم المثال) السعادات الوهمية . وقد تحصل هذه المثل المعلقة الحاصلة جديدةً وتبطل كما للرايا والتخيلات . وقد تخلقها (أى : وقد تُوجَد المثل المعلقة) الأنوار المدبّرة الفلكية لتصير (أى تلك المثل المخلوقة) مظاهر لها (أى للأنوار المدبّرة الفلكية) عند المصطفين (... وفي بعض النسخ : عند المستبصرين) . وما تخلقها المدبّرات تكون نورية وتصبحها أريجيةً روحانية ؛ وقد تخلقها (أى وقد تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها ...) لتصير (أى تلك المثل المعلقة المتخلقة) مظاهر لها (أى للأنوار المدبّرة الفلكية عند المستبصرين ...) . ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحسن المشتركة فدل على أن المقابلة (أى مقابلة المشاهد) ليست بشرط لشاهد مطلقاً، بل إنما توقف عليها الإيصال، لأن فيها (أى في المقابلة) ضرراً من ارتفاع الجُنُب (الذى هو شرط المشاهدة) . وهذا العالم المذكور نسبياً عالم الأشباح المجزدة، وبه تتحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة . وقد يحصل من بعض نقوص المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستيرة التي مظاهرها الأفلاك ، طبقاتٌ من الملائكة لا يحصى عددها، أعلى من عالم الملائكة» . وفي هذا النص الطويل عرض لذهب السهروردى في عالم المثل المعلقة ، ذكرناه بتمامه حتى يكون حاضراً في ذهن القارئ حينما يشير إليه مصنف رسالتنا هذه ، فيشرحه ويأتي بالشواهد عليه (في الصفحتين ٨٥ - ٨٨ من النص بعد) ، مما سيكون الأساس في الفصل الثاني كله .

وهكذا نشاهد السهروردي يحدد عالم المثل المعلقة تحديداً واضحأ دقيقاً ويعيزه من عالم المثل النورية أو الأفلاطونية . وبقيت هذه التفرقة مائلة في أذهان المؤرخين من الإشرافيين ، كما يشاهد في النصوص الملحقة برسالتنا هذه لقصاص باشى زاده وبيوك زاده ؛ وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضها من الصوفية المؤرخين قد خلطوا بين « عالم الأشباح المجردة » وبين عالم « الصور الأفلاطونية » ، كما أشار إلى هذا كوربان^(١) .

لكن ، هل المثل الأفلاطونية عند السهروردي هي بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى المعروف ؟ الواقع أن تفسير السهروردي لها قد مزج بكونيات إشراقية باعدت بين المعنى العقلي — المنطقي تقريراً — الذي نراه لها عند المتقدمين من الفارابي حتى ابن سينا والفارابي والرازي ، وبين المعنى الكوني — الإشراقي — الذي صار لها عند السهروردي . ومن هنا نراه يتنهى إلى تفسير الصور أو المثل الأفلاطونية تفسيراً يجعل منها بثابة ملائكة . وإنما نراه يشير إشارة غامضة في « المشارع والمطارحات » (ص ٤٦١ س ٥ — س ٧) إلى فريق ينكر أن تكون المثل بثابة دستورات أو نماذج استuan بها المبدع الحق في إيجاد الأشياء . ويلوح من لهجة حديثه أنه ينكر هذا القول ، وإن كان رأيه الحقيق لا يبدو بوضوح ، فلعله إنما قصد إلى روایة مذهب القوم دون إشارة إلى مذهبة الخالص .

ولعل هذا التفسير الذي نراه للّمُثُل عند السهروردي هو الذي دعا مصنف رسالتنا هذه إلى نقاده نقداً عنيفاً ، فقال عن هذا التفسير إنه « يرجع في الحقيقة

(١) في المقدمة الفرنسيّة لنشرته لمؤلفات السهروردي المذكورة آفرا ، ص ٢٠ (LII) ، مشيراً إلى ما ذكره ملّا صدرا في كتابه « الشواهد الربوبية » ، طهران سنة ١٢٩٣ = ١٨٧٣ ، ص ١٠٨ — ص ١١٠ ؛ وفي هذا الكتاب الأخير بحث مفصل في نظرية المثل الأفلاطونية (من ص ١٠٧ إلى ص ١٢٤) .

إلى القول ببنفي وجود المثل ، فإنه تأويل لقول منتبها بما يطابق أصول
 «نفاتها» (راجع بعد ص ١٥^(١)) . ذلك أن مذهب السهروردي فيه جَمْعٌ بين
 مذهب المثبتين والنفاة؛ إذ في تفسيرها بالمعنى الكوني - لا العقل - ما يقرّ بها
 إلى الوجود الفعل وبالتألي إلى مذهب من ينكرون وجود مثل عقلية قائمة
 بذاتها ، دون أن ينكروا إمكان وجود عقول مفارقة . فالمشاؤون يعتقدون
 بوجود المفارقات مثل العقول ؛ فإذا فسّرنا المثل الأفلاطونية ، وكأنها بمنابعه
 عقول مفارقة ، فقد اقتربنا من موقف يقبله المشاؤون . فللحظة مؤلف
 رسالتنا هنا ملاحظة عميقة .

ولن نستطيع بعد الاستمرار في تتبع نظرية المثل عند الإشرافيين ، لأننا
 قد بلغنا اللحظة التي فيها أثّرت رسالتنا هذه ، اللهم إلا أن نشير إلى ما كان
 لابن عربي ومدرسته من رأى في المثل وما سيكون لهذا من أثر في رسالتنا
 هذه ، إذ أن صاحبها يشير إلى ابن عربي مرات ، ويشير كذلك إلى
 كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (المتوفى سنة ٧٢٠ هـ = سنة ١٣٢٩ م)
 شارح «فصوص الحكم» . بيد أننا لا نستطيع هنا الخوض في هذا البحث ،
 لأننا لا نستطيع استخراج مذهب ابن عربي ومدرسته في المثل بطريقة
 واضحة دون أن نوغل في تفاصيل تجذّرنا إلى إسهام ليس هنا مجاله . فلنرجي
 هذا إلى الدراسة التفصيلية التي ستقوم بها لتاريخ نظرية المثل في الفكر العربي ؟
 وما أردنا هنا إلا إعطاء فكرة إجمالية وبيان المعالم العامة لهذا التاريخ ، لأننا
 إنما قصدنا في هذه المقدمة إلى وضع رسالتنا هذه في الإطار التاريخي الذي
 يمكن أن يوضع معناها ومتناها .

(١) راجزرا أيضا ص ٨١ .

رسالة المثل العقلية الأفلاطونية

وقد آن لنا إذن أن نتحدث عن هذه الرسالة بعد أن أحطناها بما يُعين على فهمها وتقديرها . وإنها تثير مشاكل فيلولوجية خطيرة، على رأسها مشكلة مؤلفها .

فليس ثمة مخطوطٌ من مخطوطاتنا التي تبلغ على الأقل سبعة تشير إلى اسم المؤلف . وقد أخطأ باول كراوس حين كتب يقول^(١) : «إن المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور هو الوحيد الذي يشير إلى مؤلفها : المولى الأمير إبراهيم المعروف بقصاص باشى زاده (راجع حاجى خليفة ، ج ١ ص ٣٤٦ ، ومؤقتا بروكلن ، « تاريخ الأدب العربي » : ج ٢ ، ص ٤٣٢) ». فليس في هذه المخطوطة (وقد جعلناها أساس نشرتنا هذه ووصفناها بالتفصيل بعد ص ٤٩-٥٣) أدنى إشارة إلى مؤلفها . والسرف خطأ كراوس هنا هو عدم رؤيته لخطوته ، واعتماده على فهرست دار الكتب الذي افترض واضعه هذا المؤلف اعتقادا على ما افترضه بدوره تيمور باشا الذي التبس عليه الأمر خلط بين رسالتنا هذه ورسالة صغيرة أخرى بعنوان « رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما » لقصاص باشى زاده (وقد نشرناها في ملحق هذا الكتاب ، ص ١٥٠ - ١٥٢) ، فظن أنهما مؤلف واحد ، مع أنه لا توجد صلة ما بين الرسائلتين كما يشاهد القارئ . ومن هذا نرى أن كراوس إنما اعتمد على فرض باطل ، ولو نظر في المخطوطة نفسها لما وجد شيئاً من هذا . ولقد

(١) باول كراوس : « أفلوطين عند العرب » ، ص ٢٧٩ ، تعلق ١ ، مستخرج من مطبعة المعهد العلمي المصرى ، ص ٢٣ ، جلسة ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١

Paul Kraus : Plotin chez les Arabes.

أصحاب كوربان حينما قال إن «الإشارة إلى اسم المؤلف في المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور يلوح أنها مشكوك فيها كل الشّك» . فهو شك صحيح، لكن يلوح منه أنه لم يكن قد اطلع بعد على هذا المخطوط .

كذلك لا نجد – فيما نعرف من كتب – من أشار إلى مؤلفها . حاجي خليفه – وهذا الموضع لم يتتبه إليه كراوس ولا يشير إليه كوربان ، مما أدى بهما إلى افتراضات غريبة – وقد ذكر رسالتنا هذه اكتفى بأن قال : «رسالة في المثل الأفلاطونية ، لبعض العلماء ، ألفها بعض الوزراء [قطب الدين الأصفهانى] : أوطا الحمد لله المتلائمة من وراء سردادات قدسهـ اخـ . رتبـاـ على فصول ثلاثة وذـكرـ ماـ هوـ (فيـ المـطبـوعـ : أنهـ) مـبنيـ علىـهاـ منـ التـوـحـيدـ المشـهـورـ عنـ «بعـضـ الصـوـفـيـةـ» . ومنـ هـذـاـ النـصـ يـتـبـينـ أنـ حاجـيـ خـلـيفـهـ ، ولـعـلهـ الـوحـيدـ الـذـىـ ذـكـرـهـ فـيـ فـهـارـسـ الـكـتـبـ ، لمـ يـذـكـرـ اسمـ مؤـلـفـهـ ، بلـ قـالـ عـنـهـ : «بعـضـ الـعـلـمـاءـ» . وهذاـ يـدـلـ عـلـىـ أنهـ لمـ يـعـرـفـ لهاـ مؤـلـفـاـ . فإذاـ لـاـ حـظـنـاـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ أنهـ ذـكـرـهـ بـالـدـقـةـ كـانـ لـنـاـ أنـ نـفـرـضـ أنهـ اـطـلـعـ عـلـيـهـاـ ، وـمـعـنـ هـذـاـ أـيـضاـ أنـ الرـسـالـةـ كـاـ اـطـلـعـ عـلـيـهـ حاجـيـ خـلـيفـهـ (المـتـوفـيـ سـنـةـ ١٠٦٨ـ هـ = سـنـةـ ١٦٥٧ـ مـ) كـانـ خـالـيـةـ مـنـ اـسـمـ مؤـلـفـهـ حتـىـ فـيـ ذـكـرـ الـعـهـدـ ، الـقـرـنـ الـخـادـيـ عـشـرـ . كذلكـ لمـ يـذـكـرـ حاجـيـ خـلـيفـهـ اـسـمـ منـ أـهـدـيـتـ إـلـيـهـ ، وـإـنـاـ فـلـوـجـلـ ، نـاـشـرـ «كـشـفـ الـظـنـونـ»ـ هوـ الـذـىـ وضعـ هـذـاـ اـسـمـ : قـطـبـ الـدـيـنـ الـأـصـفـهـانـىـ ، وـلـيـسـ فـيـ مـخـطـوـطـاتـ الـأـرـبـعـةـ الـتـيـ يـبـنـ أـيـدـيـنـاـ ذـكـرـ لـلـشـخـصـ الـمـهـدـىـ إـلـيـهـ ، اللـهـمـ إـلـاـ مـخـطـوـطـةـ عـ (= ١٤٤ حـكـمةـ)

(١) راجع مقدمة الفرنسيـةـ لـشـرـةـ مـؤـلـفـاتـ السـهـرـورـدـىـ ، جـ ١ـ صـ ٥٠ـ هـ (٢) ، تعـلـيقـ ٧٩ـ . وهذاـ التعـلـيقـ خـاصـ بـهـذـهـ الرـسـالـةـ وـمـاـ طـاـ مـنـ مـخـطـوـطـاتـ فـيـ اـسـتـانـبـولـ .

(٢) حاجـيـ خـلـيفـهـ : «كـشـفـ الـظـنـونـ»ـ ، شـرـةـ فـلـوـجـلـ جـ ٣ـ ، تـحـتـ رـقـمـ ٩٣٢٥ـ .

تيمور ؟ راجع وصفنا لها بعد ص ٥٩-٦٠) التي تذكر اسم : « أبي طالب » ، وهو اسم غامض لا نستطيع أن نستشف من ورائه شيئاً ، وهذا فد كره فيها عدم ذكره سواء^(١) . ولسنا نعلم من أين استق فلوجل هذا الخبر ؟ فلنندع المشكلة مفتوحة كما هي .

لهذا كله فليس لدينا — حتى الآن — ما يسمح بمعرفة شخصية مؤلفها . إنما نستطيع معرفة العصر الذي عاش فيه ، وذلك وفقاً للمخطوطات التي يайдينا وإشاراته إلى الأشخاص في ثنايا الرسالة . أما عن المخطوطات فإن أقدم مخطوطة رأيناها بأعيننا واعتمدنا عليها في هذه النشرة هي المخطوطة ٢٩٢ بمجموع تيمور — فيما نظن (لأنها الوحيدة التي يذكر فيها تاريخ نسخها) ، وناريخها هو : يوم السبت أو اخر رجب المحرم سنة ٨٣٣ هـ (= سنة ١٤٢٩ م) في مدينة بروسا ، العاصمة القديمة للإمبراطورية العثمانية ، في الشمال الغربي من الأناضول ، وقد كانت من قبل عاصمة مقاطعة بيتانيا اليونانية ، ثم حكمها الأتراك منذ سنة ١٣٢٦ (= سنة ٧٢٧ هـ) . غير أن كوربان يروى — والعهدة على الراوى كما يقولون — أن المخطوط رقم ٢٤٥٥ أيا صوفيا (ويذكر عنه أنه لا يمكن الاطلاع عليه آنئذ ، أي أثناء كتابته لهذا الكلام سنة ١٩٤٥) يحمل تاريخ سنة ٧٤٠ هـ . فإن صح هذا — ولا نستطيع أن نؤكد شيئاً مطلقاً ، لأننا لم نطلع عليه بأنفسنا ، وعدم الرؤية المباشرة كثيراً ما تؤدي إلى أخطاء فاحشة كما شاهدنا منذ قليل بالنسبة إلى المخطوط ٢٩٢ بمجموع تيمور ، — نقول إن صح هذا التاريخ صحة كاملة ، من حيث وجوده

(١) لكن لا شك في أن المهدى إليه شيء ، بدليل العوت التي أضافها عليه (راجع بعد ص ١ - ص ٢) .

(٢) الموضع السالف ، ص ٠ و تعليق ٧٩ ص ٢ من التعليق .

في المخطوط ومن حيث صحته التاريخية – فإن عهد تأليف رسالتنا هذه يكون قد تحدد كاملاً .

ذلك أن آخر المؤلفين الذين أشار إليهم المصنف هو كمال الدين عبدالرازاق القاشاني أو القاشي (راجع بعد ص ١٣٤ س ٥) ؛ وهو يشير إليه بقوله : « رحمة الله » ، أى أنه كان قد توفي حين تأليف هذه الرسالة . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن القاشاني توفي سنة ٧٣٥ھ (= سنة ١٣٢٩ م) . وعلى هذا فتاریخ تأليف رسالتنا هذه يقع ما بين سنة ٧٣٥ھ وسنة ٧٤٠ھ .

تلك مشكلة ثانية أمكن حلها – داعماً على افتراض صحة تاريخ المخطوط رقم ٢٤٥٥ أيا صوفيا . على أن بقية المخطوطات لا تبعد كثيراً عن هذا التاريخ : فالمخطوط برقم ٢٩٢ يحتمل تاريخه ٨٣٣ھ ؛ والمخطوط برقم ٢٤٥٧ أيا صوفيا بتاريخه ٨٦٣ھ ؛ واضح – فيها نظن – أن هذين المخطوطين ليسا عن نسخة المؤلف مباشرة، أو على الأقل هذا هو ما يمكن افتراضه من صحت النسخ عن ذلك . وفي هذا ما قد يسمع بتأييد التاريخ الذي اتهينا إليه . ومشكلة ثالثة هي جنسية المؤلف . ونعرف من جانبنا أنه من المحازفة يمكن أن نحاول تعرُّفها من مجرد أسلوب الرسالة أو أماكن وجود أكثر المخطوطات ومن انتسخوها . فأسلوبها قويٌّ سليم اللغة دقيق العبارة، لا يكاد يحمل أثارةً من تُعْجمَة ، فإذا لاحظنا أن الأتراك لم يكونوا قد دخلوا العربية والإسلام بدرجة كافية ، جاز لنا أن نستبعد نهائياً أن يكون المؤلف تركياً ، وإن كان أكثر النسخ منتسباً في تركيا . ولهذا لا نستطيع أن نشارك بعض الذين يذهبون لهذا المذهب – وهو أن المؤلف يجوز أن يكون تركياً – رأيهم هذا .

(١) آخر حفاظاً هو « الأستاذ » شمس الله مظفر ، لكننا لم نظر له بعد على ترجمة .

أما عن ثقافته فن الواضح من قراءة الرسالة أنه كان على حظ عظيم من الثقافة الفلسفية والصوفية ، وبخاصة المنطق . وله قدرة فائقة على إثارة المشاكل والجواب عنها . ومنهجه ديناليكتيكي قوىٌ المعارضة . وطريقته في الجحاج تكشف عن وضوح ذهن وعمق للسائل بما لا نكاد نجد لهما نظيراً عند أي مؤلف فلسفى إسلامى آخر . وإن منهجه لقرب الشبه به منهج أرسطو في إثارة الشكوك (الأبوريات) ثم الجواب عنها ، وبنهج كَتَنْت في نقائض العقل المجرد (Antinomien) ، وكثيراً ما يُحيل إلى القارئ أنه بإناء مؤلف يسلك سبيل الديالكتيك الهيجلي ، المزوج بشيء من الاسكلاذية بطبيعة الحال . ولعله لم يدع شكاً أو إشكالاً أو مسألة تتصل بالنقاط التي تعرض لها إلا أورده وتعقده في براعة خلقة بالإعجاب . ولعل أكثر ما يجذب التشويق في عرضه هو إثارته لوجهات انتراضات وأنظار تكشف عن قدرة هائلة على التحليل . وكل هذا بطريقة خصبة سديدة المنهج . فهو لا يكاد يلجاً إلى القسمة العقلية — وأغلبها سفسطة وجدلُ مُسَارٍ — إلا نادراً جداً . ومن هنا يختلف منهجه كل الاختلاف عن منهج أولئك الحدلين المثيرين للاعتراضات أو الوجوه والأنظار غالباً في غير موجب من طبيعة الأشياء أو الموضوعات ، من أمثال الفخر الرازي . وبالمجملة ، فإن مقدرة المؤلف على الجحاج السليم الخصب الفنى بالأفكار قلماً نجد لها مثيلاً حتى عند أكبر философы المعروفين . وإذا كان المؤلف لا يأتي بأفكار ظاهرة الابتكار ، ولا نكاد نظفر من بحثه هذا بمذهب واضح لصاحبها ، فإن ميزة الكجرى ليست في الإثبات بمجديد ، بل في مجرد القدرة على الجحاج في غير ما مغالطة ولا قسر على الذوق السليم . أجل ، قد يضل القارئ في هذه الشعاب المتوية لـ دِيالكتيكة القوى ، حتى لا يخرج منه أحياناً بفكرة واضحة ،

لكن العقل المولع بالديالكتيك — بمعناه العالى — لا يليث أن يرى نفسه منساقاً مع المؤلف في تياره الديالكتيكي الجارف الشائق .

ويغلب على الفتن أن المؤلف كان أحرص على هذا الجدل الخصب وإثارة المشاكل والاعتراضات منه على تقديم فكرة واححة عن مذهب خاص يدين به — فهو من تلك العقول الحترة التي جعلت شعارها قول بنجامان كونستان (Benjamin Constant) : « لاحقيقة إلا في الفروق الدقيقة » . أما الحقائق الإجمالية العامة ، وما يسمى باسم الأفكار السائدة ، مما يؤدى إلى المذهب (système) ونظام المذهب وروح المذهب ، فلا تستهوى مؤلفنا ذا العقل الناصل النافذ . إنه صاحب مبضيع دقيق مرهف كل الإرهاف يشق به بخفة ودقة أنسجة الأفكار في غير التماس لشيء آخر غير هذا التشريح ، إنه صاحب مبضيع مجهرى (microtome) ، سواء عليه اتهى أو لم ينتبه إلى حل مشكلة أو علاج شك .

لهذا لا نستطيع أن نضعه في طائفة خاصة أو نجعله ينتمي إلى مذهب بالذات ، اللهم إلا المذهب العام القائل بوجود المثل . فهو أفلاطوني الترعة من غير شك ، لكنها ليست أفلاطونية إشراقية من نوع أفلاطونية السهروردي ، ولا أفلاطونية تهويلية من قبيل أفلاطونية أفلوطين وأبرقلس ، فإنه يقف من هذه التفسيرات الأفلاطونية موقفاً مستقلاً كما شاهدنا في نقهده للسهروردي ، وكما يشاهد في أكثر الموضع . إنما هي أفلاطونية من نوع خاص ، ربما تصلح للفارنة بأمثال أفلاطونية هيجل أو هيسيل - Husserl - مع الفارق الكبير طبعاً في تفصيل المذهب ، وإنما تقصد في المزاج العام فحسب . وليس بمستنكرا علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة وجودية ، عناصر

ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية ، ما في ذلك من شك – كما حاولنا في موضع آخر^(١) . وعلى كل حال ، فإنه يلوح أن المؤلف قد تأثر خصوصاً بالأفكار الإشرافية كما عرضها السهوروبي ، وبالاتجاه الصوفي عند ابن عربي – وهو يشعر نحوه بتجليل ظاهر ، ويلوح أنه كان على شعور بمشاركة وجداً نية قوية بينه وبين ابن عربي خاصة ومدرسته عامة ، وإن كما مع ذلك لا نستطيع أن نعدّه من أتباعه ، لأنّه كان على درجة من الاستقلال الفكري يسرّ معها إضافته إلى مدرسة بالذات : سهوروبيّة ، أو أكبوريّة^(٢) .

وفي هذا التقويم الإجمالي لشخصية مؤلف رسالتنا المجهول الكفائية في هذا المجال ، لأنّنا ستناول هذه الرسالة بالبحث المذهبي التفصيلي في موضع آخر مستقل متصل بدراستنا العامة « للأفلاطونية في الفكر العربي » .

ونختم هذا الفصل بالتبّيه إلى مشكلة زائفة أثارها المرحوم الدكتور كراوس في بحثه المشار إليه آنفاً ، وردّدها كوربان في البحث المشار إليه من قبل (ص ٥٢ LII) ، تعليق ٨١ عند نهايته) . إذ أنّ كراوس لم يتّبه – كما قلنا – إلى أن حاجي خليفه إنما ذكر رسالتنا هذه تحت عنوان : « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ، لاتحت عنوان : « المثل ... » ؛ ومن بحثه في هذه المادة وجد عنواناً ذكره حاجي خليفه هو : « المثل الأفلاطونية الذي قال في كتابه المسمى غرغياس سريانى ، فيه كتاب

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، ص ٧٢ – ص ٨٢ : القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٢) نسبة إلى الشيخ الأكابر محبي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ = ١٩٤٠ م) .

لبرقلس الأفلاطوني^(١) . وقد دهش كراوس من هذا العنوان والإشارة ، فقال (ص ٢٧٩ تعليق ١ عند نهاية) : « والإشارة المُعَمَّة التي أوردها حاجى خليفه ، ج ٥ ص ٣٧٢ (برقم ١١٣٦٣) ، حيث العنوان « المثل الأفلاطونية » يقرن على نحو غريب بمحاجرة « جورجياس » لأفلاطون وباسم أبرقلس (قارن : مورتس اشتينشيندلر ، « الترجمات العربية عن اليونانية »، § ٤٧ (٧١) = النشرة المركزية لشئون المكتبات ، الكراسة رقم ١٢ ، ص ٩٢) لم تجد بعد تفسيراً مرضياً » . وإشارته إلى اشتينشيندلر تتعلق بنقده لترجمة فلوجل اللاتينية للوضع المشار إليه منذ قليل في حاجى خليفه (تحت رقم ١١٣٦٣) خصوصاً في ترجمة فلوجل لقول حاجى خليفه : « المسمى غرغياس سريانى » حين ترجمها بقوله : (Gorgias Syrianus) وسخرية اشتينشيندلر من هذه الترجمة ، لأن المقصود من قوله : سريانى ، أنه مترجم إلى اللغة السريانية ، وليس المقصود اسم شخص .

وقد ظن كراوس أن هاهنا مشكلة ، والواقع أنه إذا كان ثمة مشكلة حلها يسير موجود في « الفهرست » لابن النديم ، فقد ذكر (ص ٣٥٣) س ١٨ - س ١٩ ، طبع مصر بدون تاريخ) مابلي تحت اسم « ديدوخس برقلس » في بيانه لأسماء مؤلفاته : « كتاب في المثل الذي قاله فلاطن في كتابه المسمى غرغياس ، سريانى » . وهذا النص هو بعينه الأصل في الإشارة الواردة في حاجى خليفه مضطربة ، ومعنى هذا إذن أننا بإزاء تفسير أبرقلس لمحاجرة « جورجياس » لأفلاطون ، وهو مترجم إلى اللغة السريانية . وبهذا تخل هذه المشكلة المزعومة . وهذا التفسير يتعلق

(١) حاجى خليفه : « كشف الغنومن » ، نشرة فلوجل ، ج ٥ ص ٣٧٢ تحت رقم

«بالمثل» الوارد في تلك المحاورة ، والمثل هنا معناه الأسطورة (mythe) ، وليس بمعنى الصورة أو المثال الأفلاطوني ؛ ونحن نعلم هذه الأسطورة المشهورة التي ذكرها أفالاطون في محاورة «جورجياس» (٥٢٣-٥٢٧) . وإن ذكر المثل في محاورة حابي خليفه في هذا الموضوع هو «الفهرست» لابن النديم في الموضع الذي أشرنا إليه .

— ٣ —

المخطوطات

يوجد لرسالتنا هذه عدة مخطوطات نعرف منها حتى الآن ^(٣) في استانبول ، و ^(٤) في القاهرة هي :

- ١ - مخطوطة أيام صوفيا برقم ٢٤٥٥ ، وتاريخه ٧٤٠ هـ في ١٠٤ ورقة .
- ٢ - مخطوطة أيام صوفيا برقم ٢٤٥٧ ، وتاريخه ٨٦٣ هـ ؛ ويوجد معه «أنولوجيا» أرسطاطاليس ؛ ويقع في الصفحات من ١٩٨ إلى ٢٦٩ ^(١) .
- ٣ - مخطوطة لاللى (Laleli) باستانبول أيضا برقم ٢٤٩٣ ، بدون تاريخ ؛ في ١٠٧ ورقة مقاسها ٢٢ × ١٦ وفيه : (١) من ١١ إلى ٣٩ بـ حواشى على المهميات شرح «التجريدة» (لنمير الدين الطوسي) للقوصى (١٥ × ٧ ؛ ٢٥ سطرا ، بخط تعليق) ؛ (٢) من ١٤١ - ١١٧ «رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية» (وهي رسالتنا هذه) ومسطرتها ١٩ سطراً بخط نسخى ^(٢) .

(١) راجع فيما يتعلق بهذا المجموع ، مارتن بلستر : «اسلاميات» سنة ١٩٣١ ، ص ٥٢٦ وما يليها (Martin Plessner: *Islamica*)

(٢) راجع كوربان ، الموضع المشار إليه ، ص ٥٠ تعليق ٧٩ ؛ وقد اعتمدنا عليه وعلى كراوس (الموضع المشار إليه) في معلوماتنا عن هذه المخطوطات الثلاثة .

تلك هي مخطوطات استانبول الثلاثة؛ ولم يتيسر لنا الاطلاع عليها حتى الآن؛ لهذا لاندرى مقدار قيمتها بالنسبة إلى تحقيق النص. فلندعها الآن حتى يتحقق لنا هذا الاطلاع.

وإنما اعتمدنا على مخطوطات القاهرة الأربع، ومنها ثلاثة في الخزانة التيمورية (ص ، ت ، ع) وواحد في طلت (ت ١)، والخزانة التيمورية ومكتبة طلعت كلتاها بدار الكتب المصرية. وهكذا بيانها التفصيل:

- ٤ -

ص = تيمور ٢٩٢ مجاميع

جعلنا هذه المخطوطة الأساسية في نشرتنا هذه ورمنا إليها بالرمز ص أو ن (= نص) أو «الأصلية ». وهي مجموع في ثلاثة رسائل هي :
١ - رسالة في أسرار الحروف فيها إجابة عن سؤال سائل سائل المؤلف أن ينظر في « قول المحقق حيث قال لما نطق: من عدد ميم «مهد» وعرف نسبة ، عرف أحوال الوجود وأقسام أنواعها في الإلهيات والكونيات وتعين له المُجمَل والمفصل ، والبدء والغاية ، والوقت الذي هو ميعاد انفراض أجل العاجل ، وهو وقت تظهر فيه الآيات الكبرى المشيرة باقتراب الساعة وبده بياض بخرها ؛ وتميز له التابع من المتبع في النبوت والولايات — وبالجملة تعينت له أحوال الكائن المشهود جمياً في تفصيل ، وتفصيلاً في جمِّ على وجه يطابق الكشف الأعلى الحمدى الذي هو موافق نجوم الأكملية ، ومطالع نكت الفردية » (ص ٣) .

ثم يبدأ فيعدد خصائص الميم من اعتبارات عشرة ، ويأخذ في بيان كل اعتبار بالتفصيل ؛ والبحث من ينبع من التصوف وعلم أسرار الحروف .

وتبدأ الرسالة هكذا : « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ؛ وَبِهِ تَفَقَّى . الْحَمْدُ لِلَّهِ
الَّذِي جَعَلَ الْحُرُوفَ عَلَى الْعُمُومِ ، كَالْوَهَاءِ الْمُخْتَوَمَ عَلَى السُّرِّ الْمُكْتَوَمِ . وَقَطْرَ
أَنْ لَا يَكُونَ كَاشِفٌ كَتْمَهَا وَرَافِعٌ خَتْمَهَا إِلَّا صَاحِبُ الْوَسِيلَةِ ، الْمُنْفَرِدُ
فِي أَنْهَى مَرَاتِبِ الْكَيْلِ بِالصِّدَارَةِ وَالسِّيَادَةِ ... وَبَعْدُ : سَأَلَ سَائِلٌ أَنْ أَنْظَرُ
فِي الْجَمْلَةِ الْآتِيَةِ الْعَرْفَانِيَّةِ بَعْنَ الْإِمْعَانِ ... فَعَنَّ لِي إِذْ ذَاكَ أَنَّ أَحْلُّ رِمْوزَهَا ...
ثُمَّ أَنْخَفَتْ بِهَا إِلَى ذَى مَكَانَةِ تَقْيِي بِبَقَائِهِ عَيْنَ الْأَمَانِيِّ ... الْمُنْتَعِ بِنَوَادِرِ
الْمَنَاصِبِ وَالْمَعَالِيِّ ، أَبُو الْمَنَاقِبِ — فَلَانَ — الَّذِي هُنَى مِنْ سَمَاءِ كِفْلِهِ مَدْرَارِ
الْفَضْلِ وَالْإِحْسَانِ ، جَعَلَ اللَّهُ السَّلَامَةَ أَطْلَوَ بُرْدَيْهِ ، وَأَشَدَّهَا سَبُوغًا
عَلَيْهِ ... ». ثُمَّ لَا يَرِدُ اسْمُ مَنْ أَهْدَيْتَ إِلَيْهِ الرَّسَالَةَ ، بَلْ يَعْضُى الْمُؤْلِفُ فِي إِزْجَاءِ
عَبَاراتِ الْمَدْحِ الْحَطَابِيَّةِ الَّتِي لَا تَكْشِفُ عَنْ هُوَيَّةِ الشَّخْصِ . وَالْحَالُ هُنَا
إِذْ كَالْحَالُ فِي رِسَالَتِنَا ، « الْمِثْلُ الْعَقْلِيَّةِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ » ، مِنْ عَدْمِ ذِكْرِ
مَنْ أَهْدَيْتَ إِلَيْهِ .

وتنتهي هكذا : « ... وقد تعيّنت حروف الاسم الشريف ^{نَحْمَاسِيَّة}
بحادثة حروف الاسم الأعلى المستتبع دعائِم كمال الوجود ، حتى انتهى تمجيله
الأوسع الأشمل إلى المسمى الشريف الذي دار على قطبه في كمال الوجود
الفلك الأقصى ، ثم اختتم عليه ظهور الأئم الأعلى ، فلا يبلغ أحد مكانته
العليا ولو دخل في هذا الحمى . وهذا آخر ما أردنا نجاوزه ، وسردنا أطناه
وإيجازه . والحمد لله على ما أنعم علينا من لَدُنه ، ومتَعَنا بما إلينا منه . ووصلنا
الله على سيدنا المشار إليه ، وهو الفرد الذي به كان ما كان في مُلْك الظهور
والوجود ، ومدار الكل عليه ، وعلى آلِه وصحبه الكرام ، ما تابعت الليالي
والأيام ، وسلم تسلیماً » (ص ٢١) .

والرسالة في ٢٠ صفحة مرقومة صفحة لا ورقة ، مكتوبة بخط فارسي ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وفي الامام بعض التصححات ، وهي تقع من ص ٢ - إلى ص ٢١ في ثلثها ، في هذا المجموع .

٢ - « كتاب فيه خواص الحروف ومعانيها وخارجها وما يختص بها ، من كلام الشيخ المحقق العلامة أبي الحسن الحراني رحمه الله » .

أولها : « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، رَبِّ أَعْنَنْ . هَذَا بِحُولِ اللَّهِ وَبِعِنْدِهِ حَمْدُهُ تَعْرِيفٌ وَتَفْهِيمٌ لِطَرَفِ مِنْ مَعْنَى الْحُرُوفِ الَّتِي فَهِمَهَا الرَّبَّانِيُونَ هِبَةً ، وَيَتَلَقَّاهَا الْمُسْتَمِعُ الْوَاعِي مِنْهُمْ حَفْظًا ، وَيَتَفَهَّمُهَا بِمَطْابِقَةِ الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ اعْتِبَارًا ، وَيَتَبَيَّنُهَا بِمُلاَحَظَةِ حَظٍ مِنْ مَعَانِيهَا فِي مَوَاقِعِهَا مِنَ الْكَلْمَنْ اسْتِقْرَاءً . فَأَوْلَ ذَلِكَ الْحُرُوفُ الْعَلِيُّ الْمُوَوِّيُّ الَّذِي لَا مَنْقُوطَعَ لَهُ فِي ابْسِدَائِهِ ... » (ص ٢١) .

وآخرها : « ... وَبِذَلِكَ يَعْلَمُ الْمُسْتَقْرَئُ رُتبَ الْكَلْمَنْ بِاِخْتِصَاصِهَا بِالْعُلَى أو بِالْوَسْطِ أو بِالْدُّنْيَى أو تَرْكِبَهَا مِنْهَا عَلَى اِخْتِلَافِ مَا يَقْعُدُ فِي اِبْسِدَاءِ الْكَلْمَنْ أو تَوْسُطِهَا أو اِتْهَائِهَا أَصْلًا فِي الْكَلْمَةِ أو زَانَدَا ثَابِتًا أو مُنْقَلِبًا سَاكِنًا أو مُتَحَرِّكًا لِسَوَاءِ الْأَلْفِ أو عَلَوِ الْوَاوِ أو إِخْفَاءِ الْيَاءِ ، مِنْبَثًا مِنَ الْأَمْرِ أو عَنِ الْخَلْقِ . وَلَيْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ الْرَوَايَةِ ، وَإِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَضُعُهُ اللَّهُ تَعَالَى حِيثُ يَشَاءُ ، « يَهْدِي اللَّهُ لَنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيُضَربُ اللَّهُ أَمْثَالَ النَّاسِ ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » . وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ ، وَإِلَيْهِ الْمَرْجَعُ وَالْمَآبُ ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدِ الْمُصْطَفَى وَآلِهِ وَصَحْبِهِ أُولَى الْكَرَمِ وَالْوَفَاءِ » (ص ٢٧) .

وهذه الرسالة تقع في ست صفحات من ص ٢١ في الثلث الأخيرة إلى ص ٢٧ بقدر النصف (١٥ سطرا) ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، بخط

فارسي وبها مثلاً ثلاثة أنواع من التصححات ، أحدها تصحيح عن ظ ، ولعلها نسخة أخرى روج عندها هذا المجموع وستجدها في هوامش رسالة «المثل العقلية» وقد أدخلناها هنا في تحقيق النص نسخة مستقلة ورمنا إليها بالرمز ظ .

٣ - أما الرسالة الثالثة فهي رسالتنا هذه، «في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يُظنُّ أنه مبنيٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية» .

وهي تقع في ٤٥ صفحة من ص ٢٨ إلى ص ٨٢ ، ومسطرتها ٢٧ سطراً كبقية المجموع ، بخط فارسي ، وبها مثلاً تصحيحات وبعض التعليقات . والتصحيحات على نوعين : تصحيحات أصلية يظهر أنها عن النسخة التي نقلت عنها هذه المخطوطة ، ثم تصحيحات يوضع فوقها الحرف : ظ ، وهذا جعلناها نسخة مستقلة . وأحياناً توجد تصحيحات في المأمش دون أن ترقى بعلامة : صع ، أو ظ ، وينقلب على الظن أنها مجرد غلط أو تحرير كان يقع فيه الناشر أثناء النسخ فيصححه في المأمش .

أما التقييدات فهي بخط نسخى ، وهي شروح أغلبها للإشارات إلى المذاهب أو الأشخاص ، ويرفق بها الحرف : ه ، أو : ن . والأغلب حرف : ه .

وفي الصفحة الأولى من المجموع وزد ما يلى : «ما في هذا المجلد :

(١) علم أسرار حروف متعلقة برد سائل ، عظيمة در ؛ (٢) أسرار ومخارج حروف متعلقة برسالة (ص : بر رساله) أخرى ؛ (٣) رسالة في المثل الأفلاطونية والصور الخيالية حقاً كـ كتاب مقوله سى بر رساله در » .

ثم يرد فيها العبارة : « أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك (ص : لادرك) الربوبية — قال جنيد رحمه الله » ؛ ثم عبارة تركية .

وفي ص ١ ترد عبارة الجنيد السابقة ؛ ثم ختم تيمور باشا : « وقف أحمد ابن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ » ، ثم التملكات المختلفة : « ملكه أقر الورى إليه تعالى صالح مصطفى عفى عنهمما » ؛ « هو المعطى : من كتب الفقر إلى ربها القدير مير حسن الزهوي بن خليل باشا عفى عنهمما في ١٣ شوال سنة ١٢٥٩ » ؛ ثم ختم فيه : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ؛ ثم عبارات مختلفة وتملكات تركية ؛ ومن بين التملكات تملك بتاريخ ١٠١١ هـ .

— - -

ت = مجاميع تيمور برقم ١٩٣

وهذا المجموع يستعمل على رسائل هي :

١ - « رسالة في المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعلقة النيالية وما يظن أنه مبني عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهي تقع في ٨١ صفحة من ص ٢ - ص ٨١ . وقبل هذه ٤ صفحات بالتركية أولاً : « صورت مكتوبى له شيخ عبد الرحمن اسغرايني ... » وفي ص ٨١ أيضاً عبارات تركية أولاً : « رب أنعمت فَرِيد . الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآلله أجمعين ، والسلام على من سلم من هوا جس النفوس ووساوس الحدوش إلى يوم لقاء القدس . بادشاه سبحانه وتعالى جادة رسول وأنبأها وشاه ... » وهي دعاء يستمر حتى ص ٨٣ . وهي مكتوبة بخط نستعليق مسطرتها ٢٥ سطراً ؛ وبهوا مشها تصحيحات وتقيدات هي بنيابة شروح للإشارات إلى المذاهب والأئمّة.

كما في المجموع السابق . ويلاحظ في الصلب أن الترميم الخاص بالوجوه أو الشكوك قد يأتي بالحروف الأبجدية بدلاً من الأرقام المكتوبة .

ويرد فيها بعض الاختصارات مثل : المط = المطلوب .

ب - ”كتاب كتبه الإمام العلامة نصير الدين الطوسي إلى شيخ الإسلام عين الزمان جمال الدين الجليل رحمة الله عليهما“ .

أوله : ”سلام الله عليكم ورحمة وبركاته : عن مُشاهِدِ بالقلب، مُعاينِ بالبصرة، مُشاكلِ بالذات ، مُناجِ بالسريرة ، راغِبٌ في مباحثتكم ومناقشتكم لِمَا سمع من طيب أخباركم ، جاهِدٌ في محاذاة ضميره ضميركم ... السؤال الأول : لما ثبت عند المحققين من أهل النظر أن كل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه غير ذاته كان بالضرورة : إما أن يوجد دائماً ، أو لا يوجد دائماً ، وكل موجود بعد الضرر ، وكل معدوم بعد الوجود يجب أن يكون له حامل إمكان وجوده وعدم عن ذاته – فما بالهم يحوزون فيما له حامل إمكان وجوده وعدم تخلّي وجوده بين عدمين ، ولا يحوزون تخلّي عدم بين وجودين؟ كالنفس الإنسانية إن لم تكن ذات حامل إمكان ، فكيف حكوا بوجودها بعد الضرر؟ وإن كانت ، فكيف حكوا بامتناع عدمها بعد الوجود؟

«السؤال الثاني : قد طُول المتقَدّمون والمتَّاخرون في تحقيق حقيقة الإدراك ، ولم يرجع أثر بياناتهم إليها بطائل ، وذلك لأنهم مع تَسْعُب مسالكهم انتظموا في ثلاثة فرق : فرقه تزعم أن حقيقة الإدراك هي حصول أثر من المُدرَك في ذات المدرِك ، وهي إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية تتبعها . ويناقضون أيضاً بثقل ما هُرِّ . وأيضاً يتوقف العلم بالمطابقة والمضايقـة المستلزم لكون الإدراك معيناً على إدراك المتطابقين والمتضادين أو لا . وفرقـة

تعترف بالقصور عن إدراك الإدراك وعن العبارة عنه متعللاً بكونه : إما في أعلى درجات الوضوح ، أو في أدنى مراتب الخفاء ، جاعلة ذلك القصور إدراكاً ، فما الفتوى عندكم ، وعلى أي شيء يستقر رأيكم ؟

« السؤال الثالث : ما المراد بقول القائل : التوحيد إسقاط الإضافات من الذات ؟ وما تلك الإضافات ؟ ومن أين حصلت إن لم تقتضها الذات ؟ ولم احتج إلى إسقاطها إن اقتضتها هي ؟ وهل تسقط بإسقاطنا إليها ، أم لا ؟ وهل يلزم من قولنا : التوحيد إسقاط الإضافات على وجه التصاريف - أن نقول بسقوطها أم لا ؟ وهذا ميدان < كم فيه > لأهل الذوق والكشف من جولان ... » .

وفي الصفحة نفسها بعض تعليقات أخرى ليست بذات قيمة .

وفي ص ٨٥ تعليقة من فوائد السعيد الشهيد القاضي .

ثم جواب نفر الدين الرازى لما سُئل عن معنى قول الحَلَاج : « أنا الحق » - وهذا نصه :

« سُئل الإمام نفر الدين الرازى عن معنى قول الحلاج رحمه الله : « أنا الحق » ، فأجاب عنه من وجوه :

الوجه الأول : أما القول بالاتحاد فظاهر البطلان ، لأنه إذا اتحد شيئاً ، فإن يقيا فهما اثنان ، وإن قَيَا كان الثالث شيئاً آخر ، وإن يقى أحد هما وفي الآخر امتنع الاتحاد لأنَّ الموجود لا يكون نفس المعدوم ، فبقي أن يطلب لكلام (ص : لكمال) هذا الرجل تأويلاً ، وهو من وجوه :

(الأول) : أنا يَبْنِيَا بِالْبَرِهَانِ النَّيْرَ أنَّ المُوْجُودُ هُوَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَأَنَّ كُلَّ مَاسِوَاهُ فَهُوَ بِالْحَلَالِ . فَهَذَا فِي مَا يُسَاوِي الْحَقَّ عَنْ نَظَرِهِ ، وَفَنِيتَ نَفْسَهُ

أيضاً عن نظره ، ولم يبق في نظره موجودٌ غير الله ، فقال في ذلك الوقت : «أنا الحق» — كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمة على لسانه حال فنائه بالكلية عن نفسه واستغراقه في أنوار جلال الله . ولهذا المعنى لما قيل له : قُلْ أَنَا بِالْحَقِّ ، فإنَّه لَوْ كَانَ أَنَا بِالْحَقِّ لَصَارَ قَوْلُهُ : «أَنَا» إِشارةً إلى نفسه ، والرجل كان في مقام تَمْثِيل ماسوى الله .

التأويل (الثاني) : ثبت أنه تعالى هو الحق ، ومعرفته هي المعرفة الحقة ، وكما أن الإكسيير إذا وقع على النحاس قلبه ذهباً، فكذلك إكسيير معرفة الله على روحه وقع فانقلب روحه من الباطلية إلى الحقيقة فصار ذهباً مبريزاً . فلهذا قال : أنا الحق .

التأويل (الثالث) : أنَّ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ يُقالُ إِنَّهُ هُوَ ذَلِكُ الشَّيْءُ ، على سبيل المجاز ، كما يقال : فلا فَلَافُ جود وكرم . فلما كان الرجل مستغرقاً بجلال الحق وكبرياته لا بَرَمَ قال : «أنا الحق» . والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول أن في الجواب الأول صار العبد فانياً بالكلية عن نفسه غير قادر على شهود الحق . فقوله : «أنا الحق» — كلام الله أجراه الحق على لسانه في غُلواء سُكُنه ، فيكون القائل في الحقيقة هو الله .

وأما في الجواب الثاني فالعبد هو الذي قال ذلك ، ومن ادله فيه المبالغة . وبين المقامين فرق عظيم إن كنتم من أرباب الذوق .

التأويل (الرابع) : لا يبعد — لما تجلى في روحه نور جلال الله وزالت حُجب البشرية — لا بَرَمَ بلغت روحه إلى أقصى منازل السعادات ، فقد صار حقاً يجعل الله إيمانه حقاً ، كما قال تعالى : ”وَيُحَقُّ اللَّهُ الْحَقُّ بِكَلْمَانَهُ“ — فصدق قوله : ”أَنَا الْحَقُّ“ لأن الحق أعمٌ من الحق بذاته ، ومن الحق

(١) سورة يومن ، آية رقم ٨٢ .

بغيره . فإن قيل : فهذا الوجه كُلُّ حق ، فما معنى التخصيص ؟ قلنا : لأنَّه
لم يتجلى في روحه بغير عالم الإلهية صار كاملاً بهذه الدرجة ، فلا اختصاص له
بمزيد الكمال ذكر ذلك .

التأويل (الخامس) : أن يُحمل ذلك على حذف المضاف . والمعنى :
أنا عابد الحق ، وذاك الحق ، وشاكر الحق على نعماه ” .

٣ - مقدمة شرح تائية ابن الفارض للروماني القبصري :

أولاً : ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَجْلَى لِذَاتِهِ بِذَاتِهِ ،
فَأَظْهَرَ حَقَائِقَ أَسْمَائِهِ وَصَفَاتِهِ ، وَأَبْدَعَ بِهِ فَاتِحَ خَزَانَ جُودِهِ وَكَرْمِهِ مَظَاهِرُهَا
الْغَيْبِيَّةِ فِي عَيْنِ ذَاتِهِ ، وَوَهَبَ لِكُلِّ مِنْهَا بِالْعَنْصُرِ الْأَقْدَسِ صُورَةً عَلَمِيَّةً ، بِخَلْعِهَا
أَعْيَانًا ثَابِتَةً وَحَقَائِقَ عَيْنِيَّةً ، وَأَفَاضَ عَلَيْهَا بِالْعَنْصُرِ الْأَقْدَسِ وَجُودُهَا مِنْ عَيْنِ
وَجُودِهِ ... وَبَعْدُ : يَقُولُ الشَّيْخُ الصَّمْدَانِيُّ ... شَرْفُ الْمَلَةِ وَالدِّينِ الْرُّومِيِّ
الْقَبْصَرِيُّ : لَمَّا رَأَيْتُ خَلَاصَةَ أَهْلِ الْعَالَمِ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَعْيَانَ
الْأُولَيَاءِ الَّذِينَ ظَهَرَتِ الْأَنُورَاتُ الْإِلَهِيَّةُ فِي قُلُوبِهِمْ بِفَذِبَّهِمْ إِلَيْهِ ، وَتَعْلَقَتِ نِيرَانُ
الْحُبَّةِ الْذَّاتِيَّةِ بِأَرْوَاحِهِمْ ... خَصْوَصًا الشَّيْخَ الْوَاصِلَ الْمُحَقِّقَ ... شَرْفُ الْمَلَةِ
وَالدِّينِ أَبُو حَفْصِ عَمْرَ بْنِ عَلِيِّ السَّعْدِيِّ الْمُعْرُوفِ بِابنِ الْفَارِضِ الْمُصْرِيِّ ...
فَكَتَبَتْ هَذِهِ الْشَّرْحَ مُسْتَعِينًا بِاللَّهِ ... وَقَبْلَ الشَّرْوَعِ فِيهِ ، كَتَبَتْ مُقْدَمَةً وَثَلَاثَةَ
مَقَاصِدَ : (الْأَوْلَى) فِي أَصْوَلِ عِلْمَ هَذِهِ الطَّائِفَةِ ، (الثَّانِي) فِي طَرِيقِ
الْوَصْلِ إِلَى أَصْوَلِ الْأَصْوَلِ ، (الثَّالِثُ) فِي الْجَمْعِ وَالتَّوْحِيدِ وَمَرَاتِبِهِما .
وَفِي كُلِّ مِنْهَا فَصُولٌ تَكُونُ مُقَدَّمَاتٍ لِمَعَانِيهَا ... وَجَهَلَتْهُ مُشَرِّفًا بِالْبَابِ الْمُخْدُومِ
الْمُعْظَمُ ... ” ثُمَّ لَا يُذْكَرُ اسْمُهُ .

وَتَقَعُ مِنْ صِ ٨٦ إِلَى صِ ١٠٣ .

٤ - منظومة فارسية للصدر القوني ، أواها :
حمدباك أن كرد كان بالك را * شخص إنسان ساحت بشتى خالك را
وآخرها :

وقت آن آمد کتون آی علم حوى * بعد تمهیدی بدقت ملجا قوى
وتقع من ص ١٠٤ الى ص ١٤٨ .

وفي صفحة الوجه ختم تيمور باشا : ”وقف أحد بن اسماعيل بن محمد تيمور
بمصر سنة ١٣٢٠ هـ“ . ثم دعاء، وعبارة فيها : ”العشق طائر لا يلتقط إلا
حبة القلب“ .

- - -

٣٨٤ = طلعت رقم ١٩

هذا المجموع يستعمل على :

١ - ”أنولوجياً أرسطا طاليس“ ، أ قوله :

”الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبي الرحمة محمد وآل
الطاهرين .

”المير الأول من كتاب أرسطا طاليس المسمى ”أنولوجيا“ وهو المقول
على الربوبية ، فسره فرفوريوس الصوري ونقله إلى العربية عبد المسيع بن
عبد الله الناعماني ، وأصلحه يعقوب بن إسحاق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله :
”جدير بكل ساع معرفة المعانى التى هو عاملها ل الحاجة ال لازمة إليها
وقدر المنفعة ...“ وآخره :

”ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء
الحسنة وكل ما في هذا العالم وما في ذلك العالم ، إلا أنه هناك نقيٌّ محضٌ غير

مختلط بشيء غريب . وإن كان هذا العالم مختلطا ليس بنق فأنه يتفرق ويتصال في صورة من أوله [١٨] إلى آخره . وذلك أن الهيولي تصورت أولا بصورة كلية ثم قيلت صورة الاسطعسات ، ثم قيلت عن تلك الصورة صوراً آخر ، ثم قبلت بعد ذلك صورا بعد صور ، فلذلك لا يقدر أحد أن يرى الهيولي لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهي خفية تختبأ لا ينالها شيء من الحواس . تم الكلام بأسره ، ولو اهاب العقل الحمد بلا نهاية ، والصلة على محمد وآلـه بلا غـاية ” .

ويقع من ص ١ ب إلى ص ١٦٨ .

وهو مكتوب بخط فارسي جميل ومزوق البدء ، ومسطّرته ٢٥ سطراً .

ب - ”رسالة في المثل العقليّة الأفلاطونية والمعلقة الجبابرة وما يظنّ أنه مبني عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية ” .

وتقع من ص ٦٩ ب إلى ص ١١٧ .

والصفحة ذات إطار مذهب . وليس بها تاريخ .

وفي أول صفحة : « كتاب أرستو (كذا!) المسمى بـأثر ليعجيا (كذا!) » ؛

ثم : « استصحبه مصطفى صفت محمد عارف بن عرفان زاده سنة ١٢٣٢ » .

وتحتها عبارة تركية .

وباقـه أوراق ذات مربعات لفهرس لم يـعمل .

- ٤ -

ع = ١٤٤ كلمة تيمور

وهذه الخطوط لا تشتمل إلا على رسالتنا هذه . وفي الصفحة الأولى علبيـات ، منها : ” ما تشرف بـحـلـكـه العـبـدـ الفـقـيرـ إـلـى اللهـ الغـنـيـ الحـلـيلـ عمرـ

ابن سماويل عُفى عنهم وغُفر لهم ، خلال شهور عام إحدى وتسعين وألف .”
ثم : ”الحمد لله رب العالمين : ملكه من فضل الله تعالى وكرمه فقير عفوه
وغرفانه محمد البرماوى لطف الله < به > في سنة ٩٨٠ ” . ثم ختم تيمور باشا :
”وقف أَحْمَدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنُ مُحَمَّدٍ تِيمُورَ بِمُصْرَ سنة ١٣٢٠ ” .

وتقع في ٨٩ ورقة من ص ١ ب إلى ص ٨٩ ب .

وفي ص ١١٠ : ”قرأ فيه وتأمل معانيه الفقير الحقير المعترف بالذنب
والتفصير محمد أسعد بن محمود صاحب شقيق حضرت مولانا ضياء الدين
خالد قدس سره الله تعالى . في ربيع أول سنة ٩٦ (اقرأ : ١٠٩٦) ” .
والمخطوط مكتوب بخط نستعليق ، ومسطرته ١٣ ب و يوجد به تصريحات
في المامش ، وبداخله طيارة واحدة بين ص ١٠ ب و ص ١١١ .

وهذه المخطوطات الأربع مستقل بعضها عن بعض . وأحدثها هو من
غير شك طلعت ٣٨٤ (= ت ١) ، وهو أكثرها تحريفاً واضطراباً تقليدياً ،
ولذا لم نعن بذكر بعض التعاريفات الواضحة جداً . أما خيرها فلعله المخطوط
رقم ١٤٤ حكمة تيمور (= ع) ، ويلوح أنه قديم نوعاً ما ، إذ يرجع إلى القرن
الحادي عشر أو العاشر . كذلك المخطوط رقم ١٩٣ بجامع تيمور (= ت) يظهر
أنه قديم أيضاً يرجع إلى تاريخ يقرب من السابق . وعلى كل حال فإن
المخطوطات : ص (الأصل = ٢٩٢ بجامع تيمور) مات مع تقاد يتساوي
في قيمتها ، وإنما آثرنا غالباً أن نجعل ص الأساس نظراً لأنه وحده من بينها
الذى يحمل تاريخها ، وهو تاريخ قديم نظن أنه أقدم من ت ١٤ ، وقطعاً

من ت ١٠ . ويحوز أن يكون الأخير قد انتسخ عن أحد مخطوطات استانبول ،
خصوصاً المخطوط ٢٤٥٧ أيا صوفيا ، لأنه يحوي نفس الكتب ، وإن كانت
هذه ليست حجة يعتمد بها .

وقد حرصنا هنا على إيراد ثبات تفصيلي بهذه المخطوطات وما ورد فيها ،
وأوردنا بعضها من نصوصها المهمة المتناثرة ، حتى يتتفق بها القارئ ، دون
الاقتصار على ما يتصل برسالتنا وحدها .

وإن لنا في المخطوطات العربية لكتنوزا كلما أمعن المرء في التقييب
عنها ازداد إيماناً بما يجب علينا بذلك من جهد متصل في هذا السبيل ، الموفور
العائد لا بالنسبة إلى التراث الفكري العربي وحده ، بل وأيضاً بالنسبة إلى
التراث الإنساني العام الذي باسمه عمل « المعهد الفرنسي للآثار الشرقية
بـالقاهرة » على نشر هذا الكتاب ؟ فله من أجزل الشكر ما

عبد الرحمن بدوى

الجيزه في ١٧ يونيو سنة ١٩٤٧

[٢٨]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) وَبِهِ نَسْتَعِينَ

الحمدُ للهِ المُنْلَائِيْ من وراءِ سُرَادِقَاتِ قُدُسِهِ ، المُرْوِحُ قُلُوبَ الْعَارِفِينَ
بِنَسْمِ الذِّكْرِ فِي مَقَامِ أَنْسِهِ ، الْمُتَعَالِ عَنْ بَلوغِ أَحَدٍ حَدَّ ثَانِهِ ، بَلْ هُوَ كَا أَنْتَ
عَلَى نَفْسِهِ . وَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَبْعُونَ لِإِظْهَارِ الْحَقِّ بَيْنِ حِنْتَ الْخَلْقِ وَإِنْسَنِهِ –
خَصْوَصًا عَلَى مَهْدِ وَآلِهِ : أَقْوَارِ سَماءِ التَّوْحِيدِ وَشَمْسِهِ . وَبَعْدَ :

فَهَذِهِ رِسَالَةٌ فِي الْمُثُلِ الْعُقْلِيَّةِ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ وَالْمُعَلَّقَةِ الْخَيَالِيَّةِ وَمَا يُفْلِنُ أَنَّهُ
مُبْنَىً عَلَيْهَا مِنَ التَّوْحِيدِ الْمُشْهُورِ عَنْ بَعْضِ الصَّوْفِيَّةِ ؛ أَتَحْفَتُ بِهِ خَزانَةَ كَتَبِ
الْمُخْدُومِ الْمُرْتَضِيِّ الْأَعْظَمِ ، الدُّسْتُورِ الْمُجَبَّيِّ الْأَكْرَمِ ؟ مُسْتَخْدِمًا أَرْبَابِ
السِّيفِ وَالْقَلْمَ، الصَّاحِبِ الْأَعْدَلِ الْأَعْلَمِ ؛ سُلْطَانِ الْوَزَرَاءِ فِي الْعَالَمِ ، صَفْوَةِ
الْأَكَارِمِ مِنْ بَنِي آدَمَ ؛ جَامِعِ الْمُنْقَبَتَيْنِ : الْعُلُومِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ ، حَائزِ الرِّيَاسَتَيْنِ :
الْدِينِيَّةِ وَالْدُّنْيَاوِيَّةِ ، رَئَاسَةَ حَقِيقَةِ لَا إِضَافَةٍ ، وَطَبِيعَةَ لَا وَضْعَةٍ ، الْمُؤْيَدِ
بِالْأَيْمَدِ الإِلهِيِّ ، الْمُسْتَوْدِعِ لِلسُّرِّ السَّمَاوِيِّ ؛ كَهْفِ الْمَلَةِ الزَّاهِرَةِ النَّبُوَيَّةِ
الْمُصْطَفَوِيَّةِ ، نَفْرِيَّةِ الْعِتَرَةِ الطَّاهِرَةِ الْعُلُوَيَّةِ الْمُرْتَضِيَّةِ ؛ عَيْنِ أَعْيَانِ السَّادَةِ

(١) الْبِسْمَلَةُ نَافِعَةٌ فِي تِلْكَهُ ؛ وَبِهِ نَسْتَعِينَ : عَنْ عَ ·

والأشراف ، الـدـرـةـ الـيـتـيمـةـ الـحاـصـلـةـ منـ جـواـهـرـ تـلـكـ الـأـصـدـافـ ؛ خـلاـصـةـ
الـمـاءـ وـالـطـينـ ، زـبـنـةـ آـلـ طـهـ وـيـاسـينـ ، وـارـبـ الـأـنـبـيـاءـ وـالـمـرـسـلـينـ ، نـفـرـ الـحـقـ
وـالـمـلـلـةـ وـالـدـنـيـاـ وـالـدـيـنـ ، غـيـاثـ الـإـسـلـامـ وـمـغـيـثـ الـمـسـلـمـينـ — أـبـوـ طـالـبـ — أـدـامـ
الـلـهـ ظـلـ جـلـلـهـ مـمـدـودـاـ عـلـىـ الـعـالـمـينـ ، وـأـبـدـ آـثـارـ مـيـامـنـ عـدـلـهـ وـأـفـضـالـهـ
مـبـسـوـطـةـ عـلـىـ الـعـالـمـينـ .

مـنـ قـالـ : آـمـيـنـ ! أـبـقـ اللـهـ مـهـجـتـهـ * فـإـنـ هـذـاـ دـعـاءـ يـشـمـلـ الـبـشـرـاـ
وـهـىـ مـرـتـبـةـ عـلـىـ فـصـولـ ثـلـاثـةـ :

(١) عـ : الـحـاـصـلـةـ .

(٢) نـاقـصـةـ فـيـ الـأـصـلـةـ وـقـيـتـ ، تـ ١ـ ، وـمـوـجـوـدـةـ فـيـ عـ .

(٣) تـ ١ـ ، عـ : ظـلـلـ جـلـلـهـ مـمـدـودـةـ .

(٤) أـنـحـقـتـ بـهـ خـرـانـةـ ... يـشـمـلـ الـبـشـرـاـ : نـاقـصـةـ فـيـ تـ .

البحث الأول

في حد المثال وعد المذاهب فيه . وتعريفه مسبق بتقديم مقدمة ،
وهي معرفة الأمور الإلهية والعلمية والطبيعية

فتقول :

الموجودات التي ليست بأفعالنا الاختيارية بعضها يمكن الوجود في الخارج
محزداً عن الهيولي وهي الأمور الإلهية ، ومعرفتها هو العلم الإلهي . وهي قسمان :
أحدهما ما يمتنع وجوده فيها ، وهو المجزدات : من الباري والعقول والنفوس
المفارقة ؛ والآخر ما يمكن وجوده فيها ، وهو الأمور العامة . وبعضها يمتنع
الوجود محزداً عن الهيولي ، كالمقدار والعدد والشكل والإنسان والفرس
وغيرها . وهو أيضاً قسمان : أحدهما ما يمكن تعقله بدون تعقل الهيولي وهو
الأمور التعليمية من المقدار والعدد والشكل ؛ ومعرفته هو العلم التعليمي .
والثاني ما يمتنع تعقله بدون تعقل الهيولي ، وهو الأمور الطبيعية كالإنسان
والفرس وغيرها ؛ ومعرفته هو العلم الطبيعي . وقد يفترقون بين الأصل
التعليمي وبين الأمر الطبيعي بأن الأمر التعليمي يفتقر تعقله إلى تعقل مادةٍ^(١)
ما ، لا إلى تعقل مادةٍ معينة كالدائرة والمثلث ، فإنه يتوقف تعقلهما على تعقل
مادةٍ^(٢) ، لا على تعقل مادةٍ معينة ، فإنهما يتصوران في الخشب والحديد وغيرهما
مادةٍ^(٣) ، لا على تعقل مادةٍ معينة ، فإنهما يتتصوران في الخشب والحديد وغيرهما

(١) العدد : ناقصة في ت ١ . (٢) ناقصة في ص ، ع و ت ١ موجودة في ت .

(٤) مادة ، لا على تعقل ... : ناقصة في ع .

من المواد النوعية . والأمر الطبيعي يفتقر تعلقه إلى تعقل مادة معينة كالإنسانية : فإنه إنما يمكن تعلقها في بدن الإنسان . وحيثـذ يجب أن يكون مرادـهم بالـمادة في هذا الفرقـ مـادة نوعـ منـ الجسمـ معـينـ أوـ غيرـ معـينـ ، سواءـ كانتـ أولـىـ أوـ ثـانـيـةـ ، لاـ الهـيـوـلـيـ الأولـىـ وـحدـهـ . وهـنـاـ شـكـوكـ .

الشك الأول : أن مـعـقولـيـةـ الأـمـرـ المـادـيـ ، سواءـ كانـ تعـليمـياـ كالـتـجـوـيفـ وـالـإـصـحـاتـ ، أوـ طـبـيعـياـ كـالـإـنـسـانـيـةـ وـالـفـرـسـيـةـ ، مـشـروـطـةـ بـتـجـرـيدـهـ عنـ المـادـةـ وـشـوـائـبـهاـ الغـرـيـبـةـ عـنـ مـاـهـيـتـهـ . فـكـيفـ تـحـتـاجـ مـعـقولـيـتـهـ إـلـىـ تـعـقلـهـ الـهـيـوـلـيـ الأولـىـ أوـ إـلـىـ تـعـقلـ مـادـةـ بـعـينـهاـ أـولـىـ بـعـينـهاـ؟ـ !ـ فـيـطـلـ الفـرـقـانـ .

وجـوابـهـ : أنـ المرـادـ باـشـرـاطـ التـعـقلـ بـكـونـ المـعـقولـ بـعـدـاـ عـنـ المـادـةـ ، هوـ <أـنـ>ـ الـهـيـوـلـيـ الأولـىـ وـمـاـيـحـلـهـاـ وـمـاـيـتـرـكـبـ منـهاـ إنـماـيـصـيرـ مـعـقولـاـ [٢٩ـ]ـ بـتـجـرـيدـ العـقـلـ إـلـيـاهـ عـنـ الـعـوـارـضـ الـخـارـجـيـةـ الـوضـعـيـةـ . فـإـنـ الـهـيـوـلـيـ الأولـىـ هـىـ الـتـىـ تـجـعـلـ نـفـسـهـاـ وـمـاـيـحـلـ فـيـهـاـ وـمـاـيـتـرـكـبـ منـهاـ ذـوـاتـ أـقـدارـ وـأـوـضـاعـ مـعـيـنـةـ . وـهـوـ لـاـيـنـافـ اـشـرـاطـ مـعـقولـيـةـ مـاـيـحـلـ فـيـهـاـ أوـ مـاـيـتـرـكـبـ منـهاـ بـمـعـقـوـلـيـتـهـ .

الشك الثاني : الـأـمـرـ الطـبـيعـيـةـ مـسـتـغـنـيـةـ عـنـ الـهـيـوـلـيـ وجودـاـ وـتصـورـاـ ، وـالـأـمـرـ التـعـليمـيـةـ تـفـتـقـرـ إـلـيـهـاـ وـجـودـاـ الـاتـصـورـاـ عندـ أـفـلاـطـونـ لـقـولـهـ بـوـجـودـ المـثـلـ فـالـأـمـرـ الطـبـيعـيـةـ دـوـنـ التـعـليمـيـةـ ، فـلـاـ يـصـحـ شـيـءـ مـنـ الـفـرـقـيـنـ عـلـىـ رـأـيـهـ .

وجـوابـهـ : أـنـاـ ذـكـرـناـ النـعـرـيـفـاتـ الـثـلـاثـةـ عـلـىـ الرـأـيـ الشـهـرـ ، لـأـنـهـ بـالـبـنـاءـ عـلـيـهـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـفـهـمـ مـنـهـاـ بـالـبـنـاءـ عـلـىـ غـيرـهـ . وـإـنـ ذـكـرـناـهـ عـلـىـ رـأـيـ أـفـلاـطـونـ

(١) الشـكـ : مـحـدـوـقـةـ فـيـ تـ . (٢) صـ : مـادـةـ . لـاـبـعـينـهاـ ؛ تـ ، تـ ١ـ : مـادـةـ لـاـبـعـينـهاـ أوـبـعـينـهاـ . (٣) الـزـيـادـةـ عـنـ تـ ١ـ . (٤) عـ : وـمـاـيـحـلـهـاـ . (٥) تـ ، عـ : أـفـلاـطـونـ . (٦) إـلـىـ الـفـهـمـ : نـاقـصـةـ فـيـ صـ . (٧) فـانـ : عـ ، تـ .

قلنا : الأشياء التي ليست بأفعالنا الاختيارية إما أن توجد من حيث هي غنية عن المادة، وهي الأمور الإلهية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة ما وهي الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة معينة، وهي الأمور الطبيعية . أو نقول : الموجودات إما أن توجد لامن حيث هي مفتقرة إلى المادة وهي الأمور الإلهية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها . وهذه إما أن توجد من حيث هي مفتقرة إليها في الخارج دون العقل ، وهي الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها فيها ، وهي الأمور الطبيعية ، بشرط كونها غير أفعالنا الاختيارية ؛ وأما أفعالنا الاختيارية فهي مبحوث الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة .

الشك الثالث : قول الشيخ في برهان منطق «الشفاء» : وأما أفلاطن بفعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعتين ، فسماها إذا كانت مجزدة مثلاً، وإذا افترضت بالمادة صوراً طبيعية – ينافق قوله في إلهياته : وأما أفلاطون فأكرر ميله إلى أن الصور، يعني الطبيعية، هي المفارقة؛ وأما التعليميات فإنها عنده معانٍ بين الصور – يعني المفارقة – وبين الماديات . لأن القول الأول يقتضي أن يكون أفلاطون فائلاً^(٢) بوجود المثل للتعليميات والطبيعتين جميعاً، والقول الثاني يقتضي أن يكون أفلاطن فائلاً بوجود المثل للطبيعتين دون التعليميات ، وبينهما منافاة ظاهرة .

(١) وأما أفعالنا الاختيارية: نافعة في صوت، ت ١ . (٢) الشيخ = ابن سينا .

(٣) ت : الطبيعتين . (٤) ع : قرنت . (٥) أى ابن سينا في قسم الإلهيات من «الشفاء»، ٢ - ص ٥٥٦ . (٦) ت ، ع : أفلاطن .

(٧) لوجود المثل للتعليميات ... فائلاً : نافعة في ت .

وجوابه : أن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثال يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جمعا . وثانيهما أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ في نقل الرأى الثاني أكثر ميل لأفلاطون إليه ، لا كل ميل إليه .

الشك الرابع : العدد تعلمي مع استغاثة عن المادة لعروضه للجذادات .

وجوابه : إن المراد بالمادة المطلقا ؛ والعدد لا بد له من محل . ولئن قال : لو كان المراد بالمادة مطلق المحل ، ومطلق العدد يحتاج إلى الموضوع مطلقا ، لكن بحث العدد مطلقا من العلم الرياضى دون العلم الإلهى ؛ وليس كذلك ، لوجود البحث عنه فيهما . فنقول : العدد يوجد مطلقا عن الافتقار إلى الموضوع في الإلهى ، وتنظر في أحواله التي تلتحقه مطلقا كعرضية . وأما في الرياضى فيؤخذ عرضا الموضوع ما ويبحث عن أحواله التي تلتحقه مفتقرًا إلى موضوع لا بعينه . فهو منظور العَلَمِينَ من جهتين . والحق أن ماهية كل شيء ، سواء كان عددا أو غيره ، يحوز العقل وجودها مجزدة عن الميولى . ثم إنه إذا علم افتقار بعض الماهيات إليها في الخارج فان وجدتها مفتقرة إليها في الخارج دون العقل ، كانت مبحوثة بالعلم الرياضى . وإن وجدتها مفتقرة إلى الميولى في العقل أيضا كانت مبحوثة العلم الطبيعي ، فهي إنما يبحث عنها في أحد العَلَمِينَ بعدأخذها مادية .

الشك الخامس : الأفعال الاختيارية يمكن وجود المثال فيها ، فلا حاجة إلى تقييد الأمور بكونها ليست بأفعالنا الاختيارية .

وجوابه : [٢٠] أن المثال إذا أطلق أريد به المثال المستقل بنفسه ، والفعل الاختياري مثاله إن كان فائماً يكون فائماً بمثال الإنسان . وفيه نظر . فإنه ^(١) كما قد يكون المثال المعلق للعرض جوهرًا ، فقد يكون المثال الأفلاطوني للعرض جوهرًا أيضًا . وهذا القياس فاسد ، لامتناع قيام ماهية العرض نفسها في الخارج .

الشك السادس : ذكر في طبيعتات «الشفاء» أن صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو ، ومادته هي المعنى الحامل لماهيته . وهو صريح في أن العلم ب Maherيات الأجسام لا يتوقف على العلم بـ Maherياتها لعدم توقف العلم بالصورة على العلم بالمهيولى .

وجوابه : أن الصورة التي يترعها الحسُّ والخيالُ والعقلُ من المحسوس ^(٤) المتخيلُ المعقولِ كزيد مثلاً ، مجردٌ عن مادة ذلك المدرك ، مطابقة لصورته دون مادته . فالمدرك منه في الحقيقة صورته لا مادته . فماهية كل جسم صورته النوعية كما هو رأى أفالاطون . أو نقول : المراد بالجسم هو الصورة الحسية ، أو المراد بـ Maherية الجسم ماعدا هيولاه فيها ^(٦) ، استعمالاً للفظ : الكل ، في معنى الجزء الصوري مجازاً . وقد يعكس ، فيراد بالصورة الماهية . ولهذا عرفوا صورة الشيء و Maherيته بمعنى واحد ، وهو : ما به الشيء هو ما هو . فإن أريد بالصورة معناها الحقيق ، وبـ Maherية معناها الحقيق ، وعرف كل واحدة منها بما به الشيء هو ما هو ، ففي تعريف الصورة حذف ، أي : صورة

(١) كما : ناقصة في ص . (٢) ت : المطلق .

(٣) ت : الماصل . (٤) الصور .

(٥) المحسوسات : ت . (٦) منها : ت ١ ، ص ، ع .

الشيء هي ما به الشيء هو ما هو، لا وحده، بل مع غيره وهو المادة . وفي تعریف الماهية حذف آخر، أي : ماهية الشيء تمام ما به الشيء هو ما هو . ولفظة «ما» في قوله : «هو ما هو»، — استفهامية أو منيدة أو موصولة ، وصدر الصلة محنوف .

الشك السابع : تعریف الأمور الطبيعية بالبناء على ما ذكر من التقسم هو أنها أمور غير أفعالنا الاختيارية يتوقف العلم بها على العلم بالهيولي، وهو إنما يتناول الأجسام دون أعراضها الذاتية وصورها النوعية والحسمية؛ فلا يكون جامعاً .

وجوابه : أن العَرَضُ الذاتي لكل نوع من الجسم يتوقف تصوّره على تصوّر ذلك الجسم الموقوف^(١) على تصوّر المادة ، فيتناول تعریف الأمور الطبيعية الأعراض الذاتية للأجسام الطبيعية أيضاً . وأما الصور النوعية والحسمية فلن الأمور الإلهية، فلا يصير تعریف الأمور الطبيعية بخروجها عنه غير جامعاً .

الشك الثامن : كيف يفتقر مبحث الرياضي إلى الهيولي في الخارج دون العقل ، والعلم بالملول متوقف^(٢) على العلم بالعلة ؟ !

وجوابه : أن الأعراض الذاتية المبحوثة في العلم الرياضي تكون من لوازم الكل بحسب الماهية، فيستغني الكل فيها عن الهيولي لاستغناء ماهيته عنها . وأما الأعراض الذاتية التي تكون من لوازمه بحسب الوجود فيفتقر الكل فيها إلى الهيولي لافتقار وجوده إليها ، فيبحث في العلم الطبيعي . ولذلك يختلف الحد الأوسط في البرهان من العلمين عند اتحادهما في المسألة ، وهي

(١) ت ١ : الموقف . (٢) ت ١ : الصورة .

في الحقيقة تكون أعراضًا ذاتية لل أجسام الطبيعية ، لكنها لحقت ال كم بواسطه مقارنة الجسم الطبيعي . وإذا عرفت هذا فنقول : القول بوجود المثال هو القول بكون الماهية المادية أو المتكررة الأفراد بتكرر المواد مجزدة في نفسها عن جميعها . فالمثال إن كان ، فيكون لل موجودات التعليمية أو الطبيعية دون الإلهية . فيكون إما لل موجودين : التعليمي وال الطبيعي جميعا ، أو لأحدهما دون الآخر ، أو لا يكون ل شيء منها . وهذه أقسام ثلاثة . والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون المثال للتعليمي دون الطبيعي ، والآخر بالعكس . وهذه أربعة احتمالات ، وقد قال بكل واحد منها قوم . وكان بعض القدماء يرى أن كل واحد من الأمور التعليمية والطبيعية [٢١] ينقسم إلى قسمين : أحدهما معقول أبدى ، والآخر محسوس فاسد . والعقل إنما يعقل الأبدى دون الفاسد ، وسمى المعقول المفارق مثلا . وكان بعضهم يرى أن كل أمر تعليمي ينقسم إليهما ، ولا شيء من الأمر الطبيعي ينقسم إليهما أبداً حتى تكون المثل موجودة للتعليميات دون الطبيعيات ، وتكون التعليميات معقوله ، والطبعيات غير معقوله ، إذ لو كانت معقوله وكانت مثلا ، لأن الأحوال الحسانية إذا جردت عن المادة صارت أمورا تعليمية لصيروفتها حينئذ أعظاما وأشكالا وأعدادا . وهي إنما تعقل وتكون أمثلة بالتجريده المبطل لطبيعتها ومعيدتها إلى تعليميتها ، فالآمور الطبيعية ليست معقوله ولا أمثلة . والصورة الطبيعية تتولد بمقارنة الصور التعليمية للادة ، كالتعبير : فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة التي هي الأنف صار معنى طبيعيا هو الفطosome . ثم منهم من ركب المقدار

(١) فكان : ع . (٢) أمور التعليمية : ت ١ .

من الوحدات، وجعل المقدار متولداً من مقارنة العدد بالمادة^١، والعدد مفارق لها. بعمل المثال للعدد دون المقدار لصيغة المقدار عدداً بتجزده عن المبالي. ومنهم من لم يرّكبه من الوحدات وجعل العدد والمقدار مفارقين للادة، بعمل المثال للعدد والمقدار معاً لعدم صيغة المقدار حينئذ عدداً بالتجزد عنها. والفريق الأول : منهم من جعل المقدار قد لا يقبل التنصيف كالعدد الذي هو مبدؤه ؟ ومنهم من أوجب قبوله إياه مع قوله بتركه من العدد . وأيضاً منهم من جعل العدد مبدءاً للصور الطبيعية حتى يكون عند العدد عن المادة عدداً، وعند الخلط بها صورة إنسان أو فرس . وأما من جعل العدد مبدءاً للمقدار والصور الطبيعية ولم يجعله مفارقـاً للادة، وهو فيشاغرس وطائفته كما حكى الشيخ^٢، فليس من المثبتين لوجود المثل، بل من النافين لوجودها . وخلاف المثبتين معه في المبدئية دون وجود المثل لاتفاقهما على انتفاء وجود المثل . وبحث المبدئية خارج عما نحن فيه من النظر في وجود المثل . فلنعرض عما لا يتعلق بغرضنا . وكان بعضهم يرى أن الأمر الطبيعي ينقسم إليهما، أى إلى المعمول الأبدى والمحسوس الفاسد دون الأمر التعليمى، وإليه أكثر ميل أفلاطون^٣ كما حكى الشيخ . وقال المعلم الأول وأتباعه بعدهم فيما . فالمثال على الرأى الثاني والرأى الثالث متبالستان تبادلـان أخصـين تحتـ أعمـ هو المثال على الرأى الأول . وبيـقـ هـنـا رـأـيـ خـامـسـ حدـثـ بعدـ الشـيـخـ أحـدـتـهـ صـاحـبـ الإـشـراقـ^٤، وـتـبعـهـ فـيهـ مـنـ يـعـدهـ مـتـاهـةـ المـتأـخـرـينـ وـهـوـ أـنـ المـثـلـ إـنـماـ تـكـونـ لـلـأـجـسـامـ . فـإـنـ كـانـ الـجـسـمـ نـوـعـاـ، فـثـالـهـ المـفـارـقـ مـعـقـولـ يـسـمىـ صـاحـبـهـ وـرـبـهـ وـرـبـ الصـنـمـ وـهـوـ المـثـالـ الـأـفـلاـطـوـنـىـ،

(١) قد : ناقصة في ت . (٢) الطبيعي : ناقصة في ت . (٣) أفلاطن : ع ، ت .

(٤) بيـقـ : نـاقـصـةـ فـيـ عـ . (٥) صـاحـبـ الإـشـراقـ = أـىـ السـهـرـورـدـىـ الـمـقـتـولـ .

وهو عقل من طبقة العقول المُعرضية الواقعة في الشرف والتجزد عن المواد فوق طبقة التفوس وتحت طبقة العقول الطويلة، وهو فاعل وجود النوع، المعنى بسانه، الحافظ له، المحامي عنه. والنوع كالظل والرسم والعكس له. وإن كان شخصاً، فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبع الخيالي الواقع في الشرف والتجزد عن المواد تحت عالم النفس فوق عالم الحس. وأقول: المثال لا يختص بطبيعة دون أخرى، بل طبيعة كل موجود مجزدة عن المادة؛ وهي مثال نورى مطابق لأفرادها. والحقيقة التي إنما توجد مجزدة عن المادة يكون المثال فيها عين المثل. والحقيقة التي توجد مجزدة عن المادة ومقارنة لها أيضاً يكون المثال فيها أول ما توجد وتقع هي عليه من الأفراد. وستسمع لهذا فضل بيان في الفصل الثالث. وهذا رأى سادس ناشئ من الرأى الأول.

وصفات [٢٢] الأشياء تكون صفات أمثلتها في العالم العقلي كـها صفات أعيانها في العالم الحسي، فقيامها بها في عالم المثالين حقيق. وقيل: يحتمل أن يكون قيامها بها في عالم المثال المعلق تخيلياً لاتحقيقها. وهو يحتمل معنيين: أحدهما أن لا يكون مثال الصفة موجوداً أصلاً في نفسه أو غيره، لكن يُتخيل أنه موجود فيغير. وثانيهما أن يكون مثالها موجوداً في نفسه، لكنه قد يكون قائمًا بذاته ويُتخيل قيامه بغيره. فمثال الصفة المعلق قد يكون ذاتاً ويُتخيل أنه صفة في عالم المثال المعلق. وقد لا يُتخيل أنه صفة هناك؟ بل يُتخيل كما هو في نفسه. ومنه تجسد الأفعال. والمناسبة بين الجسم الشخصي ومثاله الخيالي أظهر منها بين الجسم النوعي ومثاله العقلي؟ وهي كالمتشابهة بين الصورة التي ترى في المرأة وبين صاحبها. فإن قلت: هل اشتراك

(١) تخيلياً : ص، ع، ت ١. (٢) ص : مثال موجوداً أصلاً ...

المثال بين المثالين معنوي أم لفظي؟ قلت: هو معنوي؛ لأن المثال مطلقاً هو ما يوجد في الخارج من نوع أو شخص هو جسم أو جسماني فائماً بذاته، عديم الوضع، بمحرداً عن جميع المواد والأجسام، مطابقاً لذلك الجسم أو الجسماني – بمعنى أن المحرد لو قارن المسادة لكان نفس ذلك المادي؛ والمادي لو فارقها لكان نفس ذلك المحرد، وأن يوجد للمادي مفارق يشابهه نوعاً من المشاهدة. وهذا المعنى مشترك بين المثال العقل والمثال الخيالي، وبين المثال القائم بنفسه وبين المثال القائم بغيره. هذا والصور التي ترى في المرايا الكثيرة من شخص واحد كريدي مثلاً إنما يقال لكل واحد منها إنه زيد، بسبب أن الصور الحاصلة في خيالنا من زيد مطابقة لمثاله المعلق، لا اختلاف بينها إلا لأن أحدهما قائم بال الخيال والآخر قائم بذاته في الخارج.^(١) والصورة الحاصلة في العقل من النوع مطابقة لمثاله الأفلاطوني، لا يختلفان أيضاً إلا بكون أحدهما موجوداً في العقل والآخر موجوداً في الخارج. وهذه المطابقة هي السبب في اشتراك مثال النوع بين أشخاص ذلك النوع. فإن العقل إنما يدرك منها ذلك المثال النوري، وهو ماهية النوع على الرأى المشهور، أو مشابه على رأى صاحب الإشراق. وزعم أن إجماع الأنبياء وأساطير الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على وجود عالم المثالين، وأول قولهم إن رب النوع كلي ذلك النوع، بأن المراد به أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاص ذلك النوع على سواء في اعتماده بها ودوام فيضه عليها – لا أنه مشترك بينهما، فإن المحرد، كيف يقول عاقل بوجوده في مواد كثيرة وأشخاص مادية لا تخصى؟ فكانه بالحقيقة هو الكل والأصل، والنوع المادي هو الفرع والقابل. والأنواع في اختلاف أعضائها وتباين تخطيطها

(١) بينهما : ت ١ ؛ وأن : ت . (٢) الصور : ت .

وأوضاعها ، وتنوع تقوشها تخدو حذو أمثلتها النورية . وأمثلة الذوات عالمة بالصفات بـأمثلتها ؛ وهي بهذه الاعتبار علوم . فـإن قلت : العضو والتخطيط والوضع والنـقش للشخص ، لا للنـوع ، قـلت : أـشخاصها لا تكون للنـوع ، بل لـأشخاصه ؛ وأـما مـاهيتها فـتكون لـه . وـقيام النـوع بـالمـادة الجـسمـية لنـقصـه في ذاتـه ؛ وـقيام مـثالـه النـوري بـذاته لـكمـالـه في جـوهرـه . وـهـذا الرـأـي يـرجع في الحـقـيقـة إـلـى القـول بـنـفـي وجود المـثـل ، فـإـنـه تـأـوـيل لـقول مـبـتـبـتها بما يـطـابـق أـصـوـلـنـقـاطـها . وـالـنـفـاة يـقـولـون أـيـضاـ بـوـجـودـهـا بـهـذـاـمـعـنىـ: فـلـانـهم إـنـماـيـنـفـون وجودـهـاـبـالـمـعـنىـالـمـشـهـورـ، وـهـوـأـنـتـقـومـمـعـانـىـالـمـتـكـثـرـةـمـجـرـدـةـعـنـالـكـثـرـةـعـنـالـتـصـوـرـاتـالـعـقـلـيةـ. بـخـمـيـعـالـحـكـماءـمـنـالـمـشـائـينـوـالـإـشـراـقـيـنـأـنـنـسـبةـالـمـعـقـولـإـلـىـالـفـاعـلـكـنـسـبةـالـصـورـةـالـتـىـتـرـىـفـالـمـرـأـةـ[٢٢]ـإـلـىـصـاحـبـهـ؛ وـهـوـبـوـجـيهـكـالـمـرـكـبـمـنـمـذـهـبـالـمـتـبـتـبـينـوـالـنـفـاةـ. وـعـنـدـالـتـحـقـيقـهـوـقـولـبـنـفـيـ وجودـالـمـثـلـ. لـايـقالـ: لـابـدـمـنـتـأـوـيلـقـولـالـقـدـمـاءـبـقـولـصـاحـبـالـإـشـرـاقـ، لـأنـالـمـفـارـقـإـنـماـيـمـكـنـأـنـيـقـالـإـنـمـيـثـالـمـادـىـ، لـاـمـيـشـالـ، لـتـخـالـفـهـمـاـ بـالـلـواـزـمـ، لـأـنـأـنـقـولـ: الـمـفـارـقـهـنـاـهـوـمـاهـيـةـالـمـادـىـ، وـالـمـاهـيـةـوـالـشـخـصـ مـتـخـالـفـانـبـالـلـواـزـمـ، لـأـنـالـمـاهـيـةـكـلـيـةـوـالـشـخـصـجـزـئـيـعـمـاـتـخـادـهـمـاـفـيـالـمـاهـيـةـ. وـلـئـنـقـالـ: كـلـلـازـمـلـلـمـاهـيـةـلـازـمـلـلـشـخـصـ، فـنـقـولـ: ذـلـكـإـنـماـيـحـبـبـحـسـبـ التـحـقـقـدـوـنـالـحـمـلـلـعـقـمـالـشـكـلـالـأـوـلـ، وـالـكـبـرـيـمـهـمـلـةـ. وـأـقـولـ: القـولـ بـوـجـودـالـمـثـلـكـاـسـيـظـهـرـفـيـأـنـاءـتـقـرـيرـأـدـلـةـمـبـتـبـىـوـجـودـهـاـ، يـقـتضـىـأـنـكـلـ كـلـهـوـمـجـرـدـهـيـنـفـسـهـعـنـالـمـادـةـوـعـلـائـقـهـاـ، لـيـسـإـنـماـيـوـجـدـفـيـضـمـنـ الـجـزـئـيـاتـحـتـيـيـكـونـوـجـودـهـبـالـعـرـضـوـجـودـهـبـالـذـاتـ؛ بـلـالـأـمـرـبـالـعـكـسـ.

(١) يمكن أن تقرأ : تقوشها ، في جميع النسخ ، وهي تقوشها فقط في ت ١ . (٢) يمكن أن تقرأ أيضاً في أكثر النسخ : والنـفـسـ . (٣) ثـ: بـعـنىـ. (٤) وـلـئـنـقـالـ...الـشـخـصـ: نـافـصـةـفـيـتـ، ثـ ١ .

البحث الثاني^(١)

في ذكر جميع القائلين بوجود المثل ، وأجوية القائلين بعدمها
عن تلك المجمع ، وتحقيق الحق في ذلك

استدل القائلون بوجود المثل في التعليميات والطبيعتيات جيئاً على صحة
قولهم هذا بوجوهه :

الوجه الأول

إن الأشياء التعليمية والطبيعية تُحَدُّ و تُبْرَهُنُ في العلوم التعليمية والطبيعية .
والحدّ والبرهان ليسا للعدوم ، لعدم القائمة في النظر فيه^(٢) ؛ ولا للشخص من
حيث هو شخص لأنّه من هذه الحقيقة محسوس قابل للتغير والفساد . والحدّ
والبرهان إنما يكونان لوجود معمول^(٣) دائم الوجود غير قابل لها . فالبرهان
والحدّ إنما يكونان للإvidence في حال وجودها مجزدة عن العوارض المادية .
فوجودهما لها يستلزم وجودها مجزدة ، والملزوم ثابت ، فيلزم ثبوت اللازم ،
وهو المطلوب .

(١) ت : الأول .

(٢) ت : الطبيعية والتعليمية .

(٣) ت : القائمة فيه .

(٤) ت ١ ، ع : التغير ؛ ت : للتغير .

(٥) ف الأصلية : مقول ، وفي هامشها : « معمول ». (٦) ت ١ : فوجودها .

وأجيب عنه ^(١) بأنه لا يلزم من عدم كون البرهان والحمد لـ الماهية بشرط شيء، أعني بالجزئيات، كونهما لـ الماهية بشرط لا شيء، لاحتمال كونهما لـ الماهية بلا شرط شيء، وبين المعنين ^{بـ}ون بعيد كـ عـرف في موضعه . فيكون وجودهما لها إنما يكون في حال افتراضها بالعوارض في الخارج لامتناع خلوها عنها فيه، لكن لا مدخل للعوارض في وجودهما لها حتى لا يلزم كـ كـونهما لها بـ شـرـطـ شيء، بل يكونان لها بلا شـرـطـ شيء .

وابـ وـابـ عن هذا الحـواـبـ أن الفـرقـ بينـهـماـ فيـ العـقـلـ ،ـ لـاـخـارـجـ .
 لأن التجـزـدـ كـ الـكـلـيـةـ منـ الـلـوـازـمـ الـخـاصـةـ بـ الـمـاهـيـةـ ،ـ وـاـفـتـرـانـ كـ الـجـزـئـيـةـ منـ الـلـوـازـمـ الـخـاصـةـ بـ الـأـشـحـاـصـ .ـ وـئـنـ قـالـ :ـ الـمـاهـيـةـ بـلاـ شـرـطـ شيءـ ،ـ أـعـمـ مـنـ الـمـاهـيـةـ بـ شـرـطـ شيءـ ،ـ كـاـ هـىـ أـعـمـ مـنـ الـمـاهـيـةـ بـ شـرـطـ شيءـ ؛ـ وـالـعـامـ لـاـ يـسـتـلـزـمـ خـصـوـصـيـةـ أـحـدـ فـرـديـهـ ،ـ أـعـنـيـ التـجـزـدـ .ـ فـنـقـولـ :ـ الـمـاهـيـةـ بـلاـ شـرـطـ شيءـ ،ـ إـنـماـ تـكـوـنـ أـعـمـ مـنـهـ بـ شـرـطـ شيءـ ،ـ لـوـمـ يـكـنـ التـجـزـدـ عنـ الـمـادـةـ مـنـ لـوـازـمـهـاـ وـهـوـ أـقـلـ الـمـسـئـلـةـ .ـ وـئـنـ قـالـ :ـ الـكـلـيـةـ لـاـ تـلـزـمـ الـمـاهـيـةـ ،ـ وـإـلـاـ لـزـمـ مـنـ وـجـودـهـاـ فـيـ الـشـخـصـ وـجـودـ الـكـلـيـةـ فـيـهـ ،ـ وـهـوـ مـحـالـ .ـ فـنـقـولـ :ـ إـنـماـ يـلـزـمـ مـنـ صـدـقـ حـلـ الـمـاهـيـةـ عـلـيـ الـشـخـصـ وـحـلـ الـكـلـيـ فـلـ الـمـاهـيـةـ صـدـقـ حـلـ الـكـلـيـ عـلـيـ الـشـخـصـ لـوـ صـدـقـ حـلـ الـكـلـيـ عـلـيـ الـمـاهـيـةـ كـلـيـاـ ،ـ وـهـوـ مـنـعـ ،ـ لـأـنـهـ لـاـ يـلـزـمـ .ـ مـنـ اـقـضـاءـ الـإـنـسـانـ بـذـانـهـ كـوـنـهـ كـلـيـاـ .ـ اـقـضـاؤـهـ كـوـنـ كـلـ إـنـسـانـ كـزـيـدـ مـثـلـ كـلـيـاـ ،ـ فـإـنـ إـنـسـانـ غـيرـ زـيـدـ .ـ بـخـاـزـ أـنـ يـكـوـنـ مـفـهـومـ إـنـسـانـ مـقـتضـياـ لـكـوـنـهـ كـلـيـاـ ،ـ وـمـفـهـومـ زـيـدـ

(١) عنه : نافعة في ت .

(٢) في الخارج : ت .

(٣) المـعـزـدـ : صـ : تـ .

مقتضياً لكونه جزئياً ، من غير أن يقتضي الإنسان كلياً زيد ، أو يقتضي زيد جزئية الإنسان . غايته ما في الباب أنه يلزم أن يكون مفهوم الإنسان كلياً في جميع الأوقات ، وهو لا يستلزم كلياً مفهوم زيد ، فإنه حينئذ إنما يصدق: زيد إنسان^(١)، والإنسان كلي داماً ، وهو لا يتحقق : زيد كلي ، لعدم كليه الكبرى ، ولا يصدق حينئذ: زيد إنسان ، وكل إنسان كلي ، لأن المفروض أن الإنسان يقتضي كليه مفهومه لا كليه مفهومات جزئياته ، فيمكن أن يكون حمل المفرد والكلي على الماهية واجباً مع كون حلهما على الشخص مختلفاً .

[٢١] لا يقال : يلزم مما ذكرتم أن تكون الماهية والشخص مختلفين في لوازم الماهية مع استواهما في تمام الماهية ، وهو خلاف ما نصوا عليه من وجوب استواء المثلين في جميع لوازم تمام الماهية ، لأننا نقول : استلزم اختلاف اللوازم لاختلاف المزومات بالماهية في حيز المنع – إلا أن تخصص لوازم الماهية بلوازمها في الحمل ونفس لازمها في الحمل بما يحمل على كل ما تحمل الماهية عليه . ولئن قال : الإنسان مثلاً لا يقتضي كليته بذاته ، لأن نفس كون الشيء إنساناً لا يقتضي كونه كلياً ، والا لزم كون كل إنسان كلياً . فالمقتضى لكون الإنسان كلياً ليس كونه إنساناً ، بل أمر آخر وهو المعنى بعدم اقتضاء الإنسان الكلية بذاته . فنقول : لا يلزم من عدم اقتضاء كون الشيء إنساناً لكونه كلياً عدم اقتضاء الإنسان كليته لذاته ، ولا عدم اقتضاء كون الإنسان إنساناً لكونه كلياً . ولئن قال : وجود الخد والبرهان للماهية مشروط بتجزدها عن الغواشى الماديه في نظر العقل ، وهو لا يستلزم

(١) والإنسان : نافعة في ت ، ت ١ .

(٢) ونفس لازمها في الحمل : نافعة في ص ، بما يحمل : نافعة في ت ١ .

تجزدها عنها في نفس الأمر . فنقول : تجزد الماهية عن الواقع المادية في البرهان والحد . يستلزم تجزدتها عنها في الوجود ، إذ لو احتجت إلى المادة في الخارج لاحتاجت إليها في العقل لتوقف العلم بالعمل على العلم بالعملة . فوجوب تجزد الماهية عن المواد ولو احتجتها في العقل يستلزم استغناها عنها في العلم ، وهو يستلزم استغناها عنها في الوجود ، وهو يستلزم وجودها في الخارج مجردَة عن المادة وعوارضها ، والملزم موجود ، فيلزم وجود اللازم ، وهو المطلوب . وللن قال : الأمور التعليمية والطبيعية تستغني في البرهان والحد عن ملاحظة المواد الشخصية ، لكنها تحتاج فيما إلى ملاحظة المواد الكلية . فنقول : هي إنما تفتقر فيما إلى ملاحظة المواد الكلية من حيث يُبحث عنها في العلوم : التعليمي والطبيعي . وأما من حيث ماهيتها فافتقارها إليها مطلقاً ممنوع^(١) ، فإن الأمر المادي عند القائلين بالمثل^(٢) هو كالكثرة . وكما أن العدد إذا أخذ مطلقاً كان من مبحث الإلهي ، وإن أخذ محتاجاً إلى مادة ما كان من مبحث الرياضي – كذلك كل أمر جسماني إذا أخذ مطلقاً كان من مبحث الإلهي ، وإن أخذ محتاجاً إلى مادة لا يعينها أو يعيّنها ، كان من مبحث الرياضي أو الطبيعي . وللن قال : لو استلزم افتقار الشيء إلى الهي索لى في الخارج افتقاره إليها في العقل ليبطل جعل الأمور التعليمية مفتقرة إليها في الخارج ، لا العقل . فنقول : موضوع الرياضى ، وإن كان كذا أو ذاك ، لكن الأعراض الذاتية التي تبحث فيه من

(١) وافتقارها : ت .

(٢) ت ، ع : فكا .

(٣) ذوك : ت .

لوازم الـ*كم* بحسب المـ*ماهية*، لا الـ*الوجود*، وهي مستفينة عن المـ*المادة* لاستغناه
ماهيتها عنها، فلذلك لم يمتحن في الرياضي إلى ملاحظة المـ*المادة*. وأعراض
الـ*كم* الذاتية التي هي من لوازم الـ*الوجود*، وإن كانت مفتقرة إلى المـ*المادة*
لافتقار وجوده إليها، لكنها إنما تبحث في العلم الطبيعي . ولئن قال : فعل
هذا استغناء الشيء عن الهيولى في العقل لا يستلزم استغناءه عنها في الخارج ،
فضلاً أن يستلزم مفارقته إياها بالفعل فيه، فيبطل إثباتُ مفارقة الأمر التعليمي
للهيولى باستغنائه عنها في العقل . فنقول : استغناء الشيء عنها في العقل يستلزم
استغناءه عنها في الخارج، بحسب المـ*ماهية* . وهو ، وإن لم يستلزم مفارقته بالفعل
عن الهيولى في الخارج، لكنه يستلزم إمكان مفارقته إياها في الخارج بحسب
المـ*ماهية* . وإمكان المـ*ممكن* مع خيريته يوجب العلم بوجوده لاشتمال العناية عليه .

الوجه الثاني^(١)

الإنسان مثلاً موجود في الخارج ، وإلا لم يكن « هذا » الإنسان
موجوداً في الخارج ، لأن « هذا » الإنسان عبارة عن الإنسان مع قيد
« المـ*ذهبية* » ؛ وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وهو معنى واحد ، وإلا كان
اشتراكه بين زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الناس لفظياً لا معنوياً [٢٥] ،
وهو باطل بالضرورة . فلذلك المعنى الواحد الخارجي الذي يحمله العقل
على كثرين متباينين بتباين مواذهم لابد من كونه مجزداً عن كل الموارد في حد
ذاته . إذ لو كان مادياً حتى كان ذا وضع وأين وقدر وزمان معينة ، لامتنع من
العقل حمله إياه على أنساب أحوال مخالفة لتلك الحال . فصحة حمل العقل

(١) الوجه الثاني : في ت : الثاني . (٢) ت ١ ، ع : وذلك . (٣) ت : من .

(٤) وصحة : ت ١ .

إِيَّاهُ عَلَيْهِمْ يَسْتَلِزُمْ بُجُورَدُهِ فِي نَفْسِهِ عَنِ الْمَادِيَةِ وَشَوَائِبِهَا ، وَالْمَلْزُومُ ثَابِتٌ ، فَيَلْزَمُ ثَبُوتَ الْلَّازِمِ . وَالْإِنْسَانُ الْمُجَرَدُ الْمُشْتَرِكُ ^(١) غَيْرُ فَاسِدٍ بِفَسَادِ الْمُحْسُوسَاتِ . فَإِذْنَ ثَبَتَ وَجُودُ إِنْسَانٍ ، بُجُورَدُهُ عَنِ كُلِّ الْعَوَارِضِ الْمَادِيَةِ ، مُشْتَرِكٌ بَيْنَ جَمِيعِ النَّاسِ ، أَبْدِيٌّ ؛ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

وَأَجِيبُ عَنْهُ بِأَنَّ الْإِنْسَانَ وَاحِدٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا تَخْتَلِفُ نَسْبَتُهُ إِلَى جَمِيعِ أَشْخَاصِ النَّاسِ ، بَلْ كُلُّهُمْ سَوَاسِيَّةٌ فِي إِحْدَاثِ مَعْنَاهِ الْمُجَرَدِ فِي النَّفْسِ ، لَا بِمَعْنَى أَنَّهُ وَاحِدٌ بِالْعَدْدِ لِامْتِنَاعِ وَجُودِ الْوَاحِدِ بِالْعَدْدِ فِي كَثِيرِينَ مُتَبَاينِينَ ، وَإِلَّا لَزِمَّ مِنْ وَجُودِهِ فِيهِمْ اتِّصَافُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالْعَدْدِ بِصَفَاتِهِمُ الْمُتَبَايِنَةِ فِي الزَّمَانِ الْوَاحِدِ ، فَتَكُونُ الذَّاتَانِ الْمُتَبَايِنَاتِ ذَاتَتِيَا وَاحِدَةً ، وَالْأُمُورُ الْمُتَبَايِنَاتِ غَيْرُ مُتَبَايِنَاتِيَّةً ؛ هَذَا خُلُفٌ . وَوَحْدَتُهُ بِالْمَعْنَى الْمَذَكُورِ ، وَإِنْ لَمْ تُنَافِي اسْتِرَاكَهُ بَيْنَ الْكُثُرَةِ الْمُتَبَايِنَةِ ، لَكُنُّهَا مَعْنَى وَجُودِهِ وَاشْتِرَاكِهِ لَا يَسْتَلِزُمُ وَجُودَهُ فِي الْخَارِجِ وَاحِدًا بِالشَّخْصِ بُجُورَدُهُ عَنِ جَمِيعِ الْمَوَادِ وَشَوَائِبِهَا ؛ فَلَا يَتِمُ الدَّلِيلُ الْمَذَكُورُ .

وَالْجَوابُ عَنِ هَذَا الْجَوابِ أَنَّ الشَّيْخَ فَسَرَفَ هَذَا الْجَوابَ وَحْدَةَ الْإِنْسَانِ ، بَعْنَ مَا فَسَرَ بِهِ كُلِّيَّةُ صُورَتِهِ الْعُقْلِيَّةِ وَمُطَابِقَتِهَا لِلْأَشْخَاصِ ، وَتَرَادُفُ الْثَّلَاثَةِ ^(٤) مُحَالٌ بِالْبَدِيهَةِ ، بَلْ الْإِنْسَانُ وَغَيْرُهُ مِنَ الْمُعْقُولَاتِ وَحدَتُهُ عُقْلِيَّةٌ ؛ وَالْوَاحِدُ بِالْوَحْدَةِ الْعُقْلِيَّةِ يَمْكُنُ وَصْفُهُ بِالْمُتَقَابِلَاتِ مَعًا ، إِذَا نَمَى يَابِي الْاتِّصَافِ بِهَا مَعًا الْوَاحِدُ بِالْوَحْدَةِ الْحُسْنِيَّةِ أَوِ الْخَيْالِيَّةِ أَوِ الْوَهْمِيَّةِ . وَوَحْدَةُ الشَّيْءِ الْعُقْلِيَّةِ مَعَ وَجُودِهِ فِي الْخَارِجِ وَاشْتِرَاكِهِ يَسْتَلِزُمُ وَجُودَ شَيْءٍ وَاحِدٍ بِالشَّخْصِ بِالْوَحْدَةِ

(١) المُشْتَرِكُ الْمُجَرَدُ : عَ . (٢) تِ : الْوَجُودُ . (٣) الْعُقْلِيَّةُ : تِ ، صِ ، تِ ١

(٤) فِي هَامِشِ تِ : « وَتَرَادُفُ الْثَّلَاثَةِ ، أَيْ : وَحْدَةُ الْإِنْسَانِ وَكُلِّيَّةُ صُورَتِهِ وَمُطَابِقَتِهَا » .

العقلية في الخارج مفارقاً للأشخاص وموادها غير فاسد بفسادها مستمراً الوجود من الأزل إلى الأبد . وبمجموع الأمور الثلاثة موجود ، فيلزم وجود اللازم؛ وهو المطلوب . فإن قلت : فما معنى وحدة الإنسان؟ إن كان معناها ما يمتاز به الإنسان عن سائر الماهيات ، كانت الوحدة نفس التعيين النوعي . وإن كان معناها اتحاد تأثر النفس عن أشخاصه بتصورته العقلية ، كانت نفس المطابقة . وإن كان معناها منع نفس تصويره وقوع الشركة فيه ، كانت نفس الحزئية الحقيقة . وكذا ^(١) إن كان معناها أن شخصه واحد وأن عدده واحد ، كانت نفس الحزئية الحقيقة أيضاً . قات : معناها شيء آخر ، وهو أنه غير منقسم بالفعل إلى جزئين ، بل هو إنما لا جزء له أصلاً ، أو له أجزاء مجتمعة اجتماعاً صيرها واحداً في الجملة . والشيخ لم يفرق بين الواحد بالشخص ، والواحد بالعدد . والحق أن بينهما فرقاً : فإن الواحد بالشخص هو الذي شخصه واحد ، أعني الشخص الواحد ، فهو إنما يكون شخصاً . والواحد بالعدد هو الذي عدده واحد ، فإن كان شخصاً كان شخصه واحداً ، وإن كان ماهية كانت ^(٢) ماهيتها واحدة . فهو أعم من الواحد بالشخص إن أريد بالشخص الحزئي ^(٣) الحقيق كما هو اصطلاحه . فطبيعة ^(٤) الإنسان واحدة بالعدد وليس واحدة بالشخص . فإن قلت : كيف تكون ماهية الإنسان واحدة بالعدد مع كثرة الناس؟ قلت : الذي عدده كثير هو جزئيات الإنسان ، لا الإنسان نفسه ، فإن الإنسان في نفسه عدده واحد لا غير . فإن قلت : يمتنع مفارقة الإنسان لأشخاصه وموادهم مع حمله عليهم بالمواطأة ، أو حمله عليهم بها يستلزم وجوده

(١) إذا : ت ١ . (٢) وكذا إن كان ... أيضاً : ناقصة في ت .

(٣) ماهية كانت : ناقصة في ت ١ . (٤) طبيعة : ت .

فيها جمِيعاً، فكيف يكون مفارقها معاً مع وجوده فيهما معاً؟ قلتُ : استلزم حمله عليهم بالمواطأة لوجوده فيهم وفي موادهم بمعنى الحلول في المواد في حيز المنع ، إذ لا [٢٦] معنى لوجوده فيهم إلا حمله عليهم أو اشتمال^(١) معقولتهم على معموليته ، ولا يلزم من شيء منها حلوله في موادهم . ولئن قال : كيف لا يوصف الإنسان بصفات أشخاصه المادية ، وكل واحد منهم عبارة عنه مع صفاتي الشخصية ؟ فتقول : جاز أن يكون افتتان الإنسان بذلك الصفات كافتتان النفس بالبدن في تألف الإنسان من النفس والبدن ، لا افتتان الحالين في ثالث أو افتتان الحال والمحل . أو تقول : اتصف الإنسان بالعوارض المشخصة لزيد إنما يكون على وجه كلٍ ، وتفيد الكل بالكل لايغدو الخنزير ، أو هو إنما يوصف بها باعتبار جزئياته دون ذاته ، فلا يزيد ما ذكرتُم . وأجيب عنه أيضاً بأنه مبنيٌ على وجوب اتصفان للإنسان من حيث هو إنسان بالوحدة أو الكثرة ، لأن إثبات وحدة الإنسان بمعنى الكل الطبيعى . فقولنا للإنسان من حيث هو إنسان لا يخلو من كونه واحداً أو كثيراً . لكن الإنسان من حيث هو إنسان ليس كثيراً . فالإنسان ، من حيث هو إنسان ، واحد ، وهو المرام في هذا المقام . وهذا الجواب أيضاً باطل ، لأننا في الاستدلال لم نخرج إلى أن الإنسان من . حيث هو إنسان واحد ، بل إلى أنه واحد مطلقاً ، سواء كان كونه واحداً من الحيوانية المذكورة أو من حيوانية أخرى . والعلم بهذا القدر أولى . ثم إن كان نظرينا ، فإن إثباته ليس على وجوب اتصفان للإنسان من الحيوانية المذكورة بالوحدة

(١) معاً : ناقصة في ص ، ع . (٢) ت ، ص ، ت ، : راشتمال .

(٢) الشيء : ت . (٤) ت ، ص : وهو . (٥) ت ، ت : بقولنا ، أو : بقولنا .

أو الكثرة، بل على وجوب انتصافه في الجملة بإحداها، سواء كان الانتصار من تلك الحقيقة أو من حقيقة أخرى . وإن ثبات قولنا : الإنسان واحد في الجملة ليس بالقياس المذكور، بل بقولنا : الإنسان واحد أو كثير، لكنه ليس كثيراً، فهو واحد . ولا شك في صحته . ولئن قال : الإنسان بمعنى الكلي الطبيعي – وهو الإنسان من حيث هو إنسان – هو الإنسان المنظور إليه وحده دون غيره من الاقتران بالرواند والتجدد عنها . والمنظور إليه كذلك إنما يصح الحكم عليه بما يكون ذاتيا له دون ما يكون عرضيا له . والوحدة والكثرة من الأمور العَرَضِية للإنسان وغيره من الماهيات . فالإنسان، بمعنى الكلي الطبيعي، إنما يكون واحدا من الحقيقة المذكورة . والحكم عليه بالوحدة، من تلك الحقيقة، كاذب ، فضلاً أن يكون العلم بصدقه ضروريا . وإن ثابت صدقه مبني على المنفصلة الكاذبة ، لا الصادقة،^(١) فنقول : إنما يتشرط في كون الشيء كليا طبعيا تجريد النظر إليه عن النظر إلى الرواند الغريبة ، لا عن النظر إلى جميع الزوائد حتى لوازمه الماهية ، لأن النظر إليه قد يستلزم النظر إليها ، فيمتنع تجريدُه عنه لامتناع وجود الملزم بدون وجود اللازם . والوحدة التي يتكلم فيها ، وهي الوحدة العقلية، من مقومات الواحد بها أو من لوازمه بحسب ماهيته ، لا أقل من ذلك : فإن وحدة كل واحد يمتنع وجوده بدون وجودها ، سواء كان ذلك الواحد عقليا ووحدته عقلية ، أو حسياً ووحدته حسية . وأيضا قول الشيخ هنا : الحكم بالوحدة على الإنسان لمعنى^(١) الكلي الطبيعي كاذب لزيادتها عليه ، وغرابتها عنه يقتضي كون الحكم بالوجود عليه كاذبا . فإن الوجود زائد عليه وغيره عنه ؛ وهو يناقض

(١) ظ : بالمعنى .

ما نص عليه من أن الكل الطبيعى موجود في الخارج كالإنسان بمعنى الكل الطبيعى وغيره . ^(١) وكأن يصدق الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكل الطبيعى مع زيادة عليه ، لكون إيمانه عليه ليس من حيث هو إنسان ، فقد يصدق الحكم بالوحدة عليه مع زيادة عليها ، لكون إيمانها عليه ليس من حيث هو إنسان . فإن قلت : الشيخ لم يقل إنه يمكننا أن نحكم بالوحدة على الإنسان حكماً ما ، ويكون ذلك الحكم كاذباً لغراستها عن ماهيتها . هل قال : إنه يمكن من الحكم بها عليه لغراستها عن ماهيتها . [٣٧] قلت : فليقل بامتناع الحكم بالوجود على الإنسان لغراسته عن ماهيتها ، وهو لم يقل بذلك .

لا يقال : قول الشيخ هنا يقتضى كون الماهية بشرط لاشيء ، من الماهية المجردة عن الزوائد ، وهي بهذا المعنى إنما توجد في الذهن لا العين كما صرحت به ، وهو ينافي ما ذكر من أنها بشرط لاشيء ، جزء من الحزنى الموجود في الخارج ، لأننا نقول : مراده بشرط لاشيء ها هنا ، تجدرها عن الزوائد في نفس الأمر ، ومراده به في قوله : الماهية بشرط لاشيء ، جزء من الحزنى الموجود في الخارج – عدم تقويمها بالزوائد وأن تقوم بها مفهومات جزئياتها ، فيسقط ماذكرتم . وأيضاً : الإنسان بمعنى الكل الطبيعى هو الإنسان ، لا الإنسان المنظور إليه نظراً خالياً عن النظر إلى الأمور الزائدة عليه ، وإلا لم يكن كائناً طبيعياً ، بل مقيداً . وإذا كان كذلك ، فالإنسان بمعنى الكل الطبيعى إذا جُعل موضوعاً لم تكن الحقيقة جزءاً من الموضوع ، فلم يجب كون الحكم منها ، ولذلك صعّد الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكل الطبيعى . ولو كان الحقيقة واجبة الاعتبار في الموضوع الذي هو كل

(١) فكما : ث ١ .

(٢) عن ظ ، وفي ص ، ث : الحكم .

طبيعي لم يصح ذلك الحكم . فالإنسان موجود واحد مشترك ، وكل موجود واحد مشترك فهو موجود بمحضه ؛ فالإنسان موجود بمحضه . وهو المطلوب . ولئن قال : إنما يلزم من وجود الإنسان في الخارج ووحدته فيه واشتراكه بين أشخاصه المحسوسة الموجودة فيه كونه بمحضه فيه ، لو كان اشتراكه ^(١) بينها في الخارج . وأما إذا كان عروض الكلية له في العقل فقط فلا يلزم من ^(٢) مجموع صفاتيه الثلاث تجزده في الخارج أبداً ، بل تجزده في العقل . واشتراكه ^(٣) بينها في الخارج من نوع لحواف اختصاص وجود الاشتراك بكونه في العقل . ويدل على هذا الاختصاص أن الاشتراك هو الحمل على الكثرة . والحمل إنما يعرض للظاهرة بشرط وجودها في العقل . فاشتراك الإنسان بين أشخاصه إنما يتحقق في الذهن دون العين . وأيضاً اشتراكه ^(٤) بينها مشروط بطلق تجزده بتجزيد العقل إياه أو بتجزيد غيره إياه ، فلم لا يجوز أن يكون تجزده بتجزيد العقل إياه ، لا بتجزيد غيره إياه ، فلا يكون بمحضه ^(٥) في الخارج ، بل في العقل ؟

فنتقول : الجواب عنهم أن المموجد الواحد في الخارج إنما يصح من العقل حمله على الكثرة وأخذ كل واحد منها عبارة عنه مع خصوصيته ، بشرط عدم حلوله في محل تلك الخصوصية ، إذ أو حل معها في محلها لاستحالاته منه حلوله مع بقية الخصوصيات في محالها مع كونه واحداً بعينه لاستحالاته حلول الحال الواحد بعينه في الحال المتعددة ، بالبديهة .

ولئن قال : إنما يستحيل ذلك لو كانت وحدته حسية ؛ وأما إذا كانت عقلية ، فلا .

(١) بينهما : ت ١ . (٢) نافسه في ت . (٣) أخذه : ت ١ (بدون فقط) .

(٤) ع و ت : ولئن . (٥) ت ١ : الحال .

فقول : الإنسان الواحد الموجود في الخارج على تقدير حلوله في مواد أشخاصه تكون وحدته حسية لكونه ماذياً حيئذًا . وإن قال : الإنسان حالٌ في مواد الناس مع أنه غير محسوس عند الشيخ -

فقول : المراد بالوحدة الحسية وحدة الهيولي أو وحدة ما يحل فيها أو وحدة ما يتراكب منها . فإن كل واحدة من الثلاث يابي النعمة بالمقابلات معاً .

ولئن قال : كيف يحيزد العقلُ الإنسانَ من الهيولي وهي جزءُه ؟

فقول : المراد بالسادة المحيزد منها الإنسانُ هي الهيولي الشخصية ، والنفس تجرّد منها بمجموع ماهيتها مع ماهيتها الحالَ فيها ، أعني ماهية الإنسان الشخصي . لا يقال : لمْ كَذَبْ إيجابُ الوحدة والكثرة من الحقيقة المذكورة وصدق سلبُها عنه منها ؟ لأنَّا نقول : الصادق سأبْ إيجابهما منها بشرط كون قولنا منها متعلقاً بالإيجاب دون السلب ، فإن سلبهما منها على أن يكون قولنا منها متعلقاً بالسلب – كاذبٌ قطعاً . وأيضاً الإنسان ، بمعنى الكلى الطبيعي ، إما أن يؤخذ كأنه شيء واحد مشار إليه ، أو لا يؤخذ . فإن أخذ ، لم يكن النظر إليه محيزاً عن النظر إلى الزواائد الغريبة < عنه ، فلم يبق كلباً طبيعياً ، وإن فرضنا بقاءه كلباً طبيعياً^(١) ، فلأنما يصح سلبهما عنه لا إيجابهما [٢٨] عليه حيئذ . وإن لم يوجد فليس يصح إيجابهما عليه ولا سلبهما عنه ، لأن العقل إنما يحكم عليه بهما إيجاباً إذا قرن بنظره إليه نظره إلى الزواائد الغربية عنه . أو نقول : وإن لم يؤخذ كشيء واحد ، بل خلَّ صالحاً للوحدة والكثرة وغيرهما ، لم تبق الحقيقة جزءاً من الموضوع ، والا

(١) عن هامش النسخة الأصلية والنسخ الأخرى .

لِرَمْ مِنْ عُودِ الضَّمِيرِ فِيهَا إِلَى الْإِنْسَانِ كُونُهُ كُشْيٌّ، وَأَحَدٌ مُشَارٌ إِلَيْهِ، وَهُوَ خَلَفُ الْمَفْرُوضِ، فَيَصُحُّ مِنْ الْعُقْلِ الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِهِمَا ثَبُوتًا وَانْتِفَاءً، وَلَا يَنَاقِضُ النَّفْيُ الْإِثْبَاتَ لِاخْتِلَافِ الْمَوْضِعِ .

وَلَئِنْ قَالَ : الْوَحْدَةُ لَا تَلْزَمُ شَيْئًا مِنَ الْمَاهِيَّاتِ أَبْتَهَةً لَأَنَّ كُلَّ مَاهِيَّةٍ مَقْوُلَةٌ عَلَى كُثْرَةٍ، وَكُلَّ مَقْوُلٍ عَلَى الْكُثْرَةِ مَقْوُلٌ عَلَى الْوَاحِدِ وَالكَثِيرِ، وَكُلَّ مَقْوُلٍ عَلَيْهِمَا يُوصَفُ بِالْوَحْدَةِ وَالْكُثْرَةِ، وَكُلَّ مَا يُوصَفُ بِهِمَا لَا يَسْتَلِمُ شَيْئًا مِنْهُمَا، وَإِلَّا لَمْ يُوصَفْ بِالْآخَرِ؛ فَلَا شَيْءٌ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ يَسْتَلِمُ الْوَحْدَةَ أَصْلًا؛ فَلَا يَصُحُّ الْحُكْمُ عَلَى الْإِنْسَانِ مِنْ حِيثِ هُوَ إِنْسَانٌ بِالْوَحْدَةِ .

فَنَقُولُ : لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْمَقْوُلَ عَلَى الْوَاحِدِ وَالكَثِيرِ يُوصَفُ بِالْوَحْدَةِ وَالْكُثْرَةِ، بَلْ هُوَ فِي نَفْسِهِ إِنَّمَا يُوصَفُ بِالْوَحْدَةِ وَحْدَهَا، وَالْمَوْصُوفُ بِالْكُثْرَةِ جُزْئِيَّاتُهُ لَا عِينَهُ . وَأَجِيبُ عَنْهُ أَيْضًا بِأَنَّهُ مُبِينٌ عَلَى اسْتِلْزَامِ دَوَامِ وَجُودِ الْإِنْسَانِ لِدَوَامِ وَجُودِ إِنْسَانٍ وَاحِدٍ . وَهُوَ إِنَّمَا يَصُحُّ لَوْ كَانَ الْإِنْسَانُ مُطْلَقًا وَالْإِنْسَانُ الْوَاحِدُ مُتَسَاوِيُّينَ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، بَلْ الْإِنْسَانُ مُطْلَقًا أَعْمَمُ مِنَ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ . وَدَوَامُ وَجُودِ الْعَامِ لَا يَسْتَلِمُ دَوَامًا وَجُودَ الْخَاصِّ، وَهُوَ أَيْضًا باهِلٌ، لَأَنَّ وَحدَةَ الْمَاهِيَّةِ، وَهِيَ الْوَحْدَةُ الْعُقْلِيَّةُ، تَلْزِمُ الْإِنْسَانَ، وَالْإِنْسَانُ^(٢) يَسْتَلِمُ مَجْمَعَ الْمَلْزُومِ وَالْمَلَازِمِ .

الوجه الثالث

الْحَيْوَانُ بِمَا هُوَ حَيْوَانٌ غَيْرُ مُوْجُودٍ فِي الْأَشْخَاصِ؛ لَأَنَّ الْمُوْجُودَ فِي الْأَشْخَاصِ هُوَ حَيْوَانٌ مَا، لَا الْحَيْوَانُ بِمَا هُوَ حَيْوَانٌ . وَالْحَيْوَانُ بِمَا هُوَ

(١) بَلْ حَلَى... كُشْيٌّ وَاحِدٌ : نَافِعَةٌ فِي تَعْلِيمٍ . (٢) عَ ، ت١ : وَالْمَلْزُومُ .

حيوان موجود ؟ فهو إذن مفارق للأشخاص . فهو مجرد عن جميع المواد . وإنما فلنا : الموجود في الأشخاص هو حيوانٌ ما ، لا الحيوان بما هو حيوان ، إذ لو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص ؟ لم يخلُ إما أن يكون خاصاً به أو غير خاص به . فإن كان خاصاً به لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الحيوان الموجود فيه ، بل كان الحيوان الموجود فيه هو حيواناً ما . وإن كان غير خاص به كأن شيء واحد بالعدد بعينه موجوداً في الكثرة . وهو محال . وهذا الوجه لبعض معاصرى الشيخ أورده على سبيل القدح في الحكمة ، لا على أنه ثبت لوجود المثل . وهو دالٌ على وجودها كما قررناه وأوْمأَ إليه الشيخ . وأجيب عنه بأنه مبنيٌ على استلزم وجود حيوانٍ ما في هذا الحيوان الموجود في الخارج لعدم الحيوان بمعنى الكلى الطبيعي فيه ؛ وهو من نوع لإمكان وجود كلِّيٍّ ما فيه كوجود البياض والبياضية في الموضوع الواحد معاً . والفرق بين الحيوان وحيوانٍ ما هو الفرق بين اسم الجنس والنكرة ، وهو أن الأول عبارة عن الماهية بلا شرط شيء ، والثانى عنها مع وحدةٍ ما ، لا بعينها . وإذا كان كذلك فوجود حيوانٍ ما في الشخص الحيواني الخارجى يثبت الحيوان بمعنى الكلى الطبيعي فيه لا ينفيه . وهذا الجواب باطل ، لأنَّا لم تُنفِ وجود الحيوان في هذا الحيوان الموجود في الخارج لوجود حيوانٍ ما فيه ، بل باستلزم وجوده فيه للخصوص أو العموم ، واقتضاء كل واحد منها محالاً . وأجيب عنه أيضاً بأنه مبنيٌ على وجوب انصاف الحيوان من حيث هو حيوان بالخصوص أو العموم . وهذا الجواب أيضاً باطل ، لأنَّ الكلى الطبيعي لا يحب في انصافه بشيء

أن يكون الاتصال من الحقيقة المذكورة، وإلا لم يصح الحكم بالوجود على الكلى الطبيعي كما سلف . وأجيب عنه أيضاً بأنه : هب أن في الوجود حيواناً مفارقـاً، لكن ذلك الحيوان المفارق لا يكون محولاً على هذه الحيوانات المحسوسة لاستحالة حمل المجرد على المادى بالمواطأة، [٢٩] فلابد أن الحيوان المحمول على هذه الحيوانات بمحضـاً . وإذا كان الحمل على الكثرة منافياً للمفارقة، فلا يصح الاستدلال به عليها ، فلا تكون الماهية قائمةً بنفسها في الخارج بمحضـة عن أفرادها فيه كما ظنـ . وهذا الجواب أيضاً باطل، لأنـ لا نسلم استحالة حمل المجرد على الجسماني بالمواطأة، فإنه أولـ المسألة ، فكيف يجعل مقدمةً في إثبات نفسه ! وهـ ذلك إلا مصادرة على المطلوب الأول ؟ !

ولئن قال : الحمل ، وهو الحكم بأنـ هذا هو ذلك ، ومعناه أنـ الشيء الذى هوـ هذا هوـ بعينـه ذلك ، يستدلىـ الاتـحاد بينـ الموضـوعـ والمـحملـ فىـ الذـاتـ والـوـجـودـ وـالـجـعلـ . ومنـ الحالـ أنـ يكونـ المـجرـدـ وـالمـادـىـ ذاتـا واحدـةـ موجودـةـ بـوـجـودـ واحدـ وـمـجمـولـةـ يـجـعـلـ واحدـ ، فيـستـحـيلـ حـلـ أحدـهاـ علىـ الآـخـرـ ، فيـمـتـنـعـ حـلـ الحـيـوانـ المـفـارـقـ عـلـيـ الحـيـوانـ المـحسـوـسـةـ .

فنقولـ : ذـكرـ الشـيـعـ أنـ المـعـتـرـ فيـ حـلـ الكلـىـ عـلـيـ جـزـيـاتـهـ حـلـ المـواـطـأـةـ . وفسـرهـ بماـ ذـكرـتـ ، وهوـ يـقتـضـىـ أنـ تكونـ كـلـيـةـ الإـنـسـانـ مـثـلاـ صـحـةـ حـلـهـ عـلـيـ كلـ واحدـ منـ أـشـخـاصـهـ بـأـنـهـ هوـ . وـذـكـرـ أـنـ ذـلكـ إنـماـ يـلـحقـهـ بـشـرـطـ وجودـهـ فـالـعـقـلـ ، وـأـنـ الكلـىـ بـالـفـعـلـ صـورـتـهـ العـقـلـيـةـ لـاـ نـفـسـهـ ، وـإـلـيـهـ أـشارـ فـ«ـ الشـفـاءـ »ـ بـقـولـهـ : فـالـمـعـقـولـ فـيـ النـفـسـ مـنـ الإـنـسـانـ هـوـ الذـيـ هـوـ كـلـ ،

(١) ثـبـتـ : تـ ١ـ . (٢) موجودـةـ : نـافـصـةـ فـيـ صـ ، تـ ، تـ ١ـ .

وإن كليتها مطابقتها للكثرة ، بمعنى أن كل واحد من الكثرة لو حصل في العقل مخدواً عنه **مشخصاته المادية** ، لكان نفس تلك الصورة العقلية ؟ ولو وجدت في الخارج مشخصة بشخصاته المادية ، ل كانت عينه . وهو صريح في أن الكلية مطابقة الكلى للجزئيات ، والحمل مطابقة المحمول الموضوع بالمعنى المذكور ، كقولنا : زيدُ ماش . فإن معناه حينئذ أن زيداً إذا أخذ بجزداً من مشخصه المادى لكان نفس الماشي ، وأن الماشي إذا أخذ موجوداً في مادة زيد كان عينه . وكما تطابق الصورة الذهنية الأشخاص العينية — بذلك المعنى يصح أن يطابق الموجودُ الخارجى المفارقُ الأشخاص الخارجية المادية به . فقوله يقتضى صحة حمل المفرد على المادى ، فكيف أنكره ههنا ؟

ولئن قال : كيف يتحد المفرد مع المادى في الوجود ؟

فنقول : الموضوع والمحمول إنما يجب اتحادهما في الوجود باعتبار ما به الاتحاد بينهما من الذات ، وهي ههنا المفرد . فإن المادى عبارة عنه مع مشخصه المادى عند العقل . فالمادى والمفرد موجودان بوجود واحد هو وجود المفرد . وأما باعتبار ما به التغاير بينهما وهو ههنا العوارض المشخصة بالحسانية التي يفضل بها المادى على المفرد ، فلا يجب اتحادهما في الوجود ، بل تغايرهما فيه . فالموجود بالحقيقة هو الماهيات المعقولة . وأما الأشخاص فيتوهم ويتخيل من اجتماعاتها على أنحاء مختلفة من النسب والإضافات . لا يقال : حمل الإنسان على الكثرة ، وإن كان إنما يلحق الموجود منه في العقل لا الخارج ، لكن العقل إنما يعتبره بين نفسيهما لا بين تصوريهما وإلا كذب كل حمل . وإذا كان المحمول هو الإنسان نفسه لا صورته العقلية لم يلزم

من قول الشيخ حمل المجرد على المادي، لأنّا نقول : سلمنا لزوم كذب الحمل حينئذ ، لكن ذلك ليس لكذب حمل المجرد على المادي ، بل لعدم اتحاد الموضوع والمحمول في الذات حينئذ . وكما أن الحمل إنما يلحق الإنسان حال كونه بمحضه في العقل ، فقد لا يلحقه إلا حال كونه مفارقاً في الخارج .

ولئن قال : الماهية إنما تُحمل على الشخص بلا شرط شيء ، وأما بشرط لاشيء فيمتنع حملها عليه ؟ فإن كان الإنسان مفارقاً في الخارج فهو إنما يحمل علىزيد قبل العلم بمفارقتة . وأما بعد العلم بها فيمتنع حمله عليه ، فالقائل^(١) بالمثل يلزم أن لا يحمل الماهية على شيء من أفرادها أبداً لعلمه بمفارقتها .

فنتقول : كما أنا قد نحمله جاهلين بتجزده الذهني أو عالمين به مع عدم قدر العلم والجهل في صدق [٤٠] الحمل ، فقد نحمله جاهلين بتجزده الخارجي أو عالمين به مع عدم قدحهما فيه أيضاً . لا يقال : كلية الإنسان غير كلية صورته العقلية ، لأن كلية الإنسان صحة حمله على الكثرة والمواطأة ، وكلية صورته العقلية مطابقتها لأشخاصه الخارجية بالمعنى المذكور . والحمل إنما يعتبره العقل بين نفس الإنسان ونفس الكثرة ، وإن كان عند وقوعه بالفعل إنما يقع بين تصوريهما . فإن الإنسانية الكلية يمكن أن تلحقها الكلية حتى تكون الكلية مقومة ولا حقة لها باعتبارين . وهي إنما تلحقها الكلية بالنسبة إلى الصور الموجودة منها في الأذهان لا بالنسبة إلى الناس الموجودين في الأعيان ، لأن الكلية التي بالنسبة إليهم تكون مقومة لها ، لا حقيقة لها .

فالإنسانية الكلية التي في عقل زيد مثلاً من حيث هي صورة واحدة متشخصه بتشخص نفسه الجزئية ، تكون جزئية ؟ ومن حيث مطابقتها

(١) والقائل : ت ١ . (٢) التي : ناقص في ت ١ .

لكل واحد من الناس تكون كليّة . لكن هذه الكلية تكون جزءاً منها لا عارضة لها ، إذ عرضها إنما يكون للإنسان المطلق . وتلك المطابقة هي معنى اشتراكها بين الناس ، وهو الاشتراك المقوم لها ، لا اللاحق لها . فإن الاشتراك العارض إنما يكون لمطلق الإنسان العقلي ، لا للإنسان العقل الذي في عقل زيد . والإنسان العقلي بالنسبة إلى الصورة الموجودة منه في التفوس يكون كلياً طبيعياً . فالكلية إنما تتحق الشيء باعتبار كونه كلياً طبيعياً ، وإنما تقوّم باعتبار كونه كلياً عقلياً . واحتراك الكلية بين الكليات العارضة والمقومة لفظيًّا ، لا معنوًى . والمطابقة هي الكلية المقومة ، لا الكلية اللاحقة . وحل الموافطة إنما يعتبر في الكلية العَرَضِيَّة ، لا في الكلية الذاتية . فالشيخ نهى الكلية العارضة والحمل عن المفارق بالنسبة إلى المقارن . وأنبت الكلية المقومة التي هي المطابقة للمفارق بالنسبة إلى المقارن . وهو حق لا شبهة فيه : لأننا نقول : لو كان الأمر كما ذكرت ، لم يصح تصوّره عرضَ الكلية للطبيعة في حال وجودها في العقل بمطابقة الموجود منها فيه لأفرادها الخارجيه ، بل كلامه يدل صريحاً على أن كليّة الإنسان هي كليّة صورته العقلية ، وعلى أن كليتها نفسُ المطابقة بأحد المعينين المذكورين ، اللهم إلا أن يقال إنه إنما جعل كليّة الإنسان كليّة صورته ، وكليتها المطابقة للتّفهُم لا للتحقيق . ويقال : إن المطابقة سبب الكلية لا نفسها ، إذ لو لا المطابقة لم يكن الإنسان كلياً – فيفق كلامه سليماً عن الطعن ، لكن نعود إليه من رأس ونقول له : لم لا يجوز أن يكون التجزد العيني كالذهني في عدم المنع عن

(١) أو : ت ١ . (٢) الإنسان : ت ١ . (٣) الكلبين : ع ، ت ١ .

(٤) جعل : ناقصة في ص ، ت ؛ الإنسان : ناقصة في ت ١

الحمل على الكثرة؟ لا يقال : التجزد العيني يمنع ذلك ، لأنَّه يجعل الإنسان مطلقاً مساوياً للإنسان المفارق ، والتجزد الذهني لا يجعله مساوياً له ، فافتراقاً ، لأنَّا نقول : التجزد العيني إنما يوجب تساويهما في التحقق لا الصدق ، لأنَّ الإنسان مطلقاً أعمُّ من الإنسان المفارق في الصدق ، وإنْ قلنا بوجود المثل . إذ إنما يصح أن يقال مثلاً : زيد إنسان ، لا إنسان بجزد . ولزوم أحد التواصص بحسب الصدق العام في الوجود لا ينافي صدق حمله على بقيتها . لا يقال : الإنسان المحمول على زيد هو إنسان ، بمعنى أحد أفراده ، لا إنسان المطلق . إذ إنما يصح أن يقال زيد إنسان ، لا زيد إنسان ، وإلا انحصر الإنسان في زيد ، وهو باطل ، لأنَّا نقول : «اللام» في الإنسان ه هنا لتعريف الحقيقة ، وشبوته كانتفائه لقربه من النكرة . فمعنى قولنا : زيد إنسان — زيد إنسان في الأُناس ، وهو قريب من معنى قولنا : زيد إنسان ، فيسقط ما ذكرتُم ، بل حلُّ الإنسان على ذلك الشيء بالضرورة .

الوجه الرابع

ذكر الإمام أنَّ المشترك بين الناس الموجودين في [٤١] الخارج هو الإنسان الخارجي ، لا العقل ، لأنَّه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالة في نفسى

(١) مطلقاً : صفة للإنسان . (٢) التحقيق : ت ١ .

(٣) أرأيها : ت ١ .

(٤) من : ع ، ت ١ .

(٥) الإمام = الفخر الرازى .

(٦) وردت مكررة في ص .

حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبله، وبعضهم بعده، وبعضهم معه بالزمان. وإذا لم تلتحق الكلية صورة الإنسان التي في النفس فهي إنما تلتحق الإنسان في الخارج. فالإنسان العيني مشترك، لا الذهني. وتسمية صورته التي في النفس كلية، مجاز، لكون المعلوم بها – وهو مطلق الإنسان أو الإنسان العيني – كلياً. فالإنسان مجرد في الخارج عن المادة وعلاقتها الشخصية. ثم قال : وهذا هو التحقيق . وهو صريح في صحة القول **بالمُثُل** ، وهو المطلوب .

الوجه الخامس

حصة زيد وحصة عمرو من الإنسانية في الخارج إما متباعدةان أو مُتَّحدتان . والأول يقتضي كون الحصتين فردين آخرين ، متباعين من الإنسانية ، فيحتاجان إلى حصتين آخرين شأنهما ما ذكرنا ، فينقل الكلام إليهما ، ويلزم التسلسل . فتعين الثاني ، وهو نفس القول باشتراك الماهية بين أفرادها في الخارج ، أعني القول بوجود المثل .

الوجه السادس

الإنسان موجود في الخارج وليس بمحسوس فيه ، فيكون مجرداً فيه ، والإمكان محسوساً ، هذا خلل . وإنما قلنا : إن الإنسانية لو كانت مادية وكانت محسوسة – لأنها حينئذ تكون في مادة زيد نفس زيد ، وفي مادة عمرو نفس عمرو ، وفي مادة خالد نفس خالد ؛ وكل واحد منهم محسوس ، فتكون محسوسة ، فتصبح القول **بالمُثُل** ، وهو المطلوب .

الوجه السابع

حکى الشيخ في الفصل الأول من الخط الرابع عمن تضطر تقوسهم قواهم الوهية إلى الحكم على غير المحسوس بما يختص بالمحسوس كالمُشَبَّه وأمثالهم من العوام الحاكمة عليهم أو هامُهم ، أقوالا ثلاثة : الأول أن الموجود والمحسوس متساويان أو أن كل موجود محسوس . الثاني أن كل ما ليس بمحسوس ليس بموجود ، بالبساطة . الثالث أن كل ما ليس بوضعي ليس بموجود أصلا . والقول الثالث هو قوله في الحقيقة . فلأنهم إنما يستنكرون وجود ما ليس بوضعي ، لا وجود ما ليس بمحسوس ، إذ كثير من الموجودات عندهم لا تصل إليها عقولهم ، فضلاً عن أوهامهم . وأبطل الأقوال الثلاثة بطابع المحسوسات . وبطريق القول الأول بها ظاهر ، فإنها موجودة وليس بمحسوسة ، يُنبع من الشكل الثالث : بعض الموجود ليس بمحسوس ؟ وهو تقىص القول الأول . وبطريق القول الثاني بها ظاهر أيضا ، فإنها ليست بمحسوسة ، وهي موجودة ، يُنبع منه : بعض ما ليس بمحسوس موجود ، وهو تقىص القول الثاني . وأما القول الثالث فإنما ينتقض بها

(١) الأول : نافعة في ت .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب « الإشارات والتبيهات » ، الفصل الأول من الخط الرابع حيث يقول ابن سينا : « تبيه : إعلم أنه قد يقلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن مالا يناله الحس بجواهره ففرض وجوده محال ، وأن مالا ينحصر به مكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود ... » (ج ١ ص ١٨٩ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م) .

(٣) القراء : ت ١ . (٤) في الأصل : الموجود والمحسوس ، والتصحيح

عن ظ ؛ وفي ت ١ : الموجود المحسوس .

على شرط أن تكون مع وجودها في الخارج ليست بوضعية فيه حتى تقول هكذا : طبائع المحسوسات موجودة في الخارج وليس لها وضعية فيه ، يُنبع من الشكل الثالث : بعض الموجود في الخارج ليس بوضعية فيه . وينعكس بالاستواء إلى قولنا : بعض ما ليس بوضعية في الخارج موجود فيه ، وهو تقىض القول الثالث . والقول بوجود ماهيات المحسوسات في الخارج مفارقة فيه للهيوى نفس القول بوجود المثل . فاما أن يُعترف بفساد الدليل المذكور على بطلان قول **المُشَبِّه** ، أو يُعترف بصحة القول بوجود المثل . وإذا لم يُعترف بفساد الدليل المذكور فليُعترف بصحة القول بوجود المثل . وهذا الوجه يحجب علينا أن نُكَلِّف أنفسنا بالحواب عنه ، فإن الشيخ غير قادر بوجود المثل . فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضي وجود المثل . فنقول : الشيخ لم يتعرض صريحاً لنقض القول الثالث باعتبار معناه الحقيقى وهو : الحكم على المفارق بامتناع وجوده بطبع المحسوسات . وهذا جعل نقض الوضع بها بعد بيان وجودها بعدم محسوسيتها ، لا بعدم وضعيتها . فإن قلت : الشيخ ليس بصادق [٤٢] في قوله القولين الأولين عنهم ، فإنهم يعترفون بوجود ما لا يصل إليه العقل فضلاً عن الحس ، بل قولهم في الحقيقة إنما هو القول الثالث . فما هو قولهم لم يبطله الشيخ ؟ وما أبطله ليس بقولهم ، بل هو مفترى عليهم . قلت : الموجود الذي ليس بمعلوم يكون من شأنه أن يدرك بالحس عندهم . فإن قلت : ناقض الوضع إنما يتسلم من المجيب ما ينقضه أو ينقض به ؟ فلهم حكى الشيخ عنهم القول الثالث ، مع عدم كونه شيئاً منهما ؟ قلت : المراد بالعبارات الثلاث معنى واحد ، وهو تساوى المحسوس والموجود ، وإنما

(١) بشرط : ت ١ . (٢) الحس : ت ١ .

عبر عنه بعبارات مختلفة لمزيد الوضوح ففوانيد ستعرفها . أو نقول : يجوز أن يكون مراد الشيخ بغير الوضعي ما ليس بمحسوس ولا متخيل ولا موهوم ، وإنما عبر عما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما بما ليس بوعضي لتساويهما عندهم ، وإن كان ما ليس بوعضي ^(١) أخص مما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما عنده . وإنما عبر بالمحسوس عن القدر المشترك بينه وبين المتخيل والموهوم لأنهما من توابعه وفي حكمه ، أولان الحس قد يستعمل في مطلق الشعور بالحزن ^(٢) كما تستعمل الحواس في المشاعر مطلقا أو لعدم تمييزهم بين المحسوس والمتخيل ^(٣) والموهوم واستعمالهم لفظ المحسوس في معنى المتخيل والموهوم . وحيثئذ يكون معنى القول الثالث نفس معنى القولين ، فيكون تقضيه نفس تقضهما ، ولذلك لم يذكر قضيه بعد تقضهما ، وإنما عبر عن خروي قولهم بتساوي الموجود والمحسوس بعبارات ثلاث ، لأن العبارة الأولى تفيد مجرد اعتقادهم تساوى الموجود والمحسوس ، والثانية تفيد اعتقادهم أولية ذلك الاعتقاد ، والثالثة تفيد تساوى غير المحسوس وغير الوضعي عندهم ، فينتقض القول الثالث بوجود طبائع المحسosas كانت تقاضى القولين ^(٤) الأولين . أو نقول : طبائع المحسosas في حال العلم بها تكون موجودة ومفارقة معا . فإن كان وجودها حيثئذ في الخارج فانتقض القول الثالث بها ظاهر . وإن كان وجودها حيثئذ في العقل كان بعض الموجود في الخارج وهو محلها – أعني العقل – مفارقا ، وهو المطلوب . أو نقول : مراد القوم بالموجود مطلق

(١) في الأصلية د ت ١ : أخص ، والتصحيح عن ظ ، ع ، ت . (٢) المخيل : ت .

(٣) الأولين : نافضة في ص . (٤) في الأصلية : قبضا ، والتصحيح عن ظ .

(٥) نافضة في ت ، ص .

الموجود أعم من أن يكون خارجاً أو عقلياً، وحينئذ ينتقض بها الحكم بأن كل مفارق ليس بموجود أصلاً، فإنها في حال العلم بها تكون مفارقة وموجودة معاً، فيكون بعض المفارق موجوداً في الجملة، وهو نقيض قولهم ^(١) الثالث.

الوجه الثامن

ذكر الحق ^(٢) أن النفي بوجود طبائع المحسوسات على فساد قول المذعنين لأوهامهم ليس من حيث عمومها وخصوصها، بل من حيث هي حال كونها مجرد عن الغواشى الغريبة كالأين والوضع والكم والكيف المعينة، فإنها من الحقيقة المذكورة في الحالة المذكورة تكون موجودة، وإلا كذب حلها بالمواطأة على المحسوسات، وغير محسوسة، وإلا وجب أن يكون الإحساس بها مع لواحق معينة كأين ما ووضع ما متعينين، فيمتنع أن يحمل بالمواطأة على ما ليس بموصوف بالكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع، فلا تكون مشتركة بين المحسوسات في تلك الحال، وقد فرضت مشتركة بينها فيها. هذا خلْف، فلا بد في الوجود من وجود موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول، وهو نقيض قولهم؛ وذلك هو المطلوب. وهو صريح في <أن> طبائع المحسوسات موجودة في الخارج في حال عرائها عن العوارض المادية، وهو نفس القول بوجود المثل. ويجب علينا أن نسوم أنفسنا بالحواب عن هذا الوجه، لأن الحق من منكري وجود المثل، فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضي وجودها، فنقول: الحق لم يتعرض صريحاً

(١) قول : ت . (٢) تحت اللفظ ورد اسم خواجه، أي أن الإشارة هنا بقوله

«الحق» هي إلى الخواجہ نصیر الدين الطوسي . (٢) زيادة مأخوذة عن ظرفنا فـ فـ ، ص ، ت ١ .

لنقض القول الثالث باعتبار مدلوله المطابق وهو الحكم على كل مفارق بأنه يمتنع أن يوجد أصلاً ورأساً . ولهذا جعل نقض الوضع بوجود طبائع [٤٢] المحسوسات وعدم محسوسيتها ، لا بوجودها وعدم وضعيتها ، لأنها مع وجودها في الخارج تكون وضعية عنده لإنكاره وجود المثل . وإبطال القولين الأولين يمكن في إبطال الثالث لتساوي غير المحسوس وغير الوضعي عندهم . أو نقول : يجب أن يكون مراده بتجزء طبائع المحسوسات عن الغواشى الغريبة تجزءها عنها في العقل لافي الخارج . وانتقاد القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات حينئذ إما باعتبار محلها ، فإنه مفارق موجود في الخارج ، أو لأن المراد بالوجود مطلق الموجود أعم من أن يكون خارجياً أو عقلياً كما صر في الجواب عن الوجه السابع ، أو لتساوي اللاوضعي واللامحسوس ، أو لاتحادهما عندهم .

الوجه التاسع

وجود الماهية المادية الأشخاص في الخارج مفارقة في العقل للهيولى يوجب القطع بأنها لا تقتضى الحلول في الهيولى لذاتها ، وإن لم توجد في العقل مجردة عنها . فالمفارقة ممكنة لها في الخارج بحسب ماهيتها . فالمثل الأفلاطونية ممكنة الوجود في الخارج . وهي أشرف مما بعدها من النقوس والأجسام . والممكن الأحسن إنما يوجد بعد وجود المكن . الأشرف لإحاطة العناية بخيريته واقتضائهما كون الوجود على أتم ما يمكن أن يكون عليه . فلا بد من كونها موجودة في الخارج . وهو المطلوب .

(١) فالأصلية : التساوى ، والتصحيح عن طرقية النسخ .

الوجه العاشر

الموجود في عقل من الإنسان علم واحد موجود في الخارج ؛ والعلم الواحد بالوجود الخارجي لا بد له من معلوم واحد في الخارج مطابق له . فالإنسان الواحد الخارجي المعلوم بذلك العلم الواحد لا بد من كونه مشتركاً بين الناس في الخارج ، فيكون مجردأ فيه ، وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الحادى عشر

وحدة العلم بالنوع ^(١) تابعة لوحدته الخارجية المستبعة لاشتراكه بين الأشخاص في الخارج المعلوم ، لتجريده فيه ، والاشتراك الذهني لا بد فيه من الوحدتين وكثرة الخصائص في الوجود ، فهو إنما يكون بعد تجريد المشترك في الخارج . وكل مشترك في الذهن مفارق في العين . وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الثانى عشر

لو لم تكن الماهية واحدة في الخارج لم تكن موجودة فيه أبداً ، لأن كل موجود فيه واحد فيه بالبدىءة . ووحدتها فيه تستلزم اشتراكها فيه ، وهو يستلزم تجريدها فيه . وهو القول بوجود المثل .

الوجه الثالث عشر

القول بأن الكل الطبيعي ليس بوحدة في الخارج قول بعدم المعقولات فيه ، وهو يشبه القول بعدم المحسوسات فيه ، فيكون باطلأ . فإن المدرك

(١) مانعة : ت .

بالذات — وإن كان هو الصورة الواحدة الإدراكية — لكنها إذا كانت متفرعة من موجود خارجي فلا بد لها من موجود واحد خارجي يطابقها دون غيره من الموجودات الخارجية يكون مدركاً بها دون غيره، فيكون القول بأن الكل الطبيعي واحد في الخارج، حقاً؛ وهو يستلزم صدق القول بوجود المثل كما عرفت.

الوجه الرابع عشر

لو لم تكن الطبيعة واحدة في الخارج لتصح أن يقال : الإنسان، مثلاً، عبارة عن أحد الأشخاص المعلومة بالعلم الواحد ، ولا وجود للكل الطبيعي في الخارج أبداً . وهو باطل ، لاستلزم انتفاء الطبيعة انتفاء الشخص لامتناع وجود الخاص بدون وجود العام ؛ فلا موجود أبداً . وهو سفسطة محسنة . ولئن قال^(١) : لو كانت الوحدة من لوازم الوجود لكان كل موجود واحداً ، فلم يكن بعض الموجود كثيراً ، وهو باطل بالضرورة . فنقول : الموجود الكبير^(٢) يكون واحداً باعتبار نفسه ، وكثرته باعتبار غيره . فمكون كل موجود واحداً لا ينافي كون بعض الموجود كثيراً ، لاختلاف الاعتبار . ولئن قال^(٣) : وحدة الإنسان ترجع إلى وحدة العلم باشخاصه وهو نفس العلم به ، فلأنها ، كما نص عليه الشيخ ، عبارة عن استواهم [٤٤] في إحداث صورة واحدة معقولة مطابقة لكل واحدٍ منهم من حيث هو إنسان ، وغير مطابقة لما ليس بإنسان . فنقول^(٤) : وحدة العلم تابعة لوحدة المعلوم ، فلو لم

(١) واحد : نافضة في ع ، ت ، ت ، ١ . (٢) بصح : ت . (٣) هنا صورة بسيطة لحج زينون ضد الكثرة .

(٤) الكبير : نافضة في ت . (٥) فلأنها :

(٦) معلومة مطابقة لكل منهم : ت . (٧) بما : ت ، ١ .

يُكَنُ الإِنْسَانُ وَاحِدًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، لَمْ يُكَنْ الْعِلْمُ بِهِ وَاحِدًا فِيهِ ، بَلْ كَانَ لَا إِنْسَانًا وَلَا عِلْمًا بِهِ فِي الْوِجُودِ .

الوجه الخامس عشر

وَهُوَ كَالْأَوَّلُ : الْأَمْرُ التَّعْلِيَّيُّ أَوِ الْطَّبَيْعِيُّ يُبَهَّنُ وَيُحَدَّ . وَالْبَرَهَانُ وَالْحَدَّ^(١) لِلْوِجُودِ دُونَ الْمَعْدُومِ ، يُسَارِ فِي الْوِجْهِ الْأَوَّلِ . وَالْمَوْجُودُ الَّذِي يَكُونُ لَهُ بَرَهَانٌ أَوْ حَدَّ فِي الْعِلْمِ الرِّيَاضِيِّ أَوِ الْطَّبَيْعِيِّ : إِمَّا كُلِّيًّا مُجْرِدًا مُعْقُولٌ ، أَوْ جُزْئِيًّا مَادِيًّا مُحْسُوسٌ . وَالثَّانِي مُحَالٌ ، لِأَنَّ الشَّخْصَ الْجَسَنَى الْمُحْسُوسَ فَاسِدٌ ؛ وَلَا بَرَهَانٌ عَلَى الْفَاسِدَاتِ وَلَا حَدٌّ لَهَا ؛ فَيَكُونُ التَّعْلِيمُى المُبَهَّنُ أَوِ الْمَحْدُودُ مُوجُودًا مُجْرِدًا فِي الْخَارِجِ عَنِ الْهَيْوَانِ ، فَتَكُونُ مَاهِيَّاتُ الْمُحْسُوسَاتِ مُوجَوَّدةً فِيهِ مُجْرِدَةً عَنْهَا ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ .

الوجه السادس عشر

لَوْلَمْ تَكُونْ مَاهِيَّةُ الْمُحْسُوسِ مُجْرِدَةً فِي نَفْسِهَا عَنِ الْهَيْوَانِ ، لَكَانَ تَجْرِيدُهَا عَنْهَا عَنْدَ الْعِلْمِ بِهَا مِنْ مَعْقُولَاتِ الْعُقْلِ . وَهُوَ مُحَالٌ ، لِأَنَّا نَجْمِدُ مِنْ أَنفُسِنَا أَنَّهَا لَا تَفْدَرُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا ذَلِكَ بِمُمْكِنٍ . وَلَئِنْ قَالَ : الْمَرَادُ بِتَجْرِيدِ الْعُقْلِ مَاهِيَّةُ الْمُحْسُوسِ عَنِ الْهَيْوَانِ تَأْثِيرًا عَنْهَا بِأَثْرِ مُجْرِدَتِ تَجْرِيدِ مَوْضِعِهِ وَهُوَ الْعُقْلُ – فَنَقُولُ : فَعَلَى هَذَا لَا تَكُونُ طَبِيعَةُ الْمُحْسُوسِ مُجْرِدَةً عَنْدَ الْعِلْمِ بِهَا وَلَا يَكُونُ لَهَا بَرَهَانٌ وَلَا حَدٌّ ، فَلَمْ يَكُونَا نَاجِنَانِ لِلْجَرْدِ ، وَذَلِكَ باطِلٌ بِالضَّرُورَةِ .

(١) بِهِ : نَاقِصَةٌ فِي تِّ . (٢) رَهُو : نَاقِصَةٌ فِي تِّ ، وَفِي تِّ ١ : وَهُوَ كَانَ لِأَمْرِ

الْأَوَّلِ ... (٣) تَصْبِحُ بِالْأَمْشِ فِي صِ ، وَفِي الصَّلْبِ : وَهُوَ كَالْأَمْرِ الْأَوَّلِ التَّعْلِيَّيِّ .

(٤) عِ : مَعْلُولَاتِ . (٥) فِي الْأَصْلَيِّ : تَأْثِيرٌ ، وَالنَّصْبِيَّ عَنِ ظِ .

البحث الثالث

في ذكر أدلة الرأي الثاني

ذكر الفائلون بوجود المثل في التعليميات دون الطبيعيات وجهين :

الوجه الأول

على وجود المثل في التعليميات

وهو أن الـ *كـم* مطلقاً أو العدد منه *مـسـتـغـنـي* عن المـ *سـادـة* في الحـ *دـ* ، فيجب أن يستغني عنها في الـ *وـجـوـد* . إذ لو احتاج إليها في الـ *وـجـوـد* لاحتاج إليها في الحـ *دـ* لتوقف العلم بالـ *مـعـلـوـل* على العلم بالـ *عـلـة* .

وأجيب عن هذا الوجه بأن المـ *قـارـنة* لا تقتضي المـ *دـاخـلـة* ، فلا يلزم من استغناء الشـ *ئـ* عن غيره في التصور عـ *رـأـئـه* عنه حتى لا يكون أحدهما حـ *الـأـلـاـ* في الآخر ، ولا ^(١) كلامها حـ *الـأـلـاـ* في محل واحد ، فلا يلزم من استغناء الشـ *ئـ* عن المـ *سـادـة* في الحـ *دـ* مفارقته لها في الـ *وـجـوـد* .

وهذا الجواب باطل : لأن استغناء الشـ *ئـ* عن المـ *سـادـة* في الحـ *دـ* هو استغناء العلم به عن العلم بها . وهو يستلزم استغناء وجوده عن وجودها . إذ لو افتقر وجوده إلى وجودها لافتقر العلم به إلى العلم بها ضرورة توقف العلم بالـ *مـعـلـوـل* على العلم بالـ *عـلـة* .

(١) المـ *قـارـنة* : ت ، ت ، ١ .

(٢) فـ *لا* كلامها :

الوجه الثاني

على عدم المثل في الطبيعتين

وهو أن المقولات تسع؛ وإنما جعلوها تسعًا لعدم فرقهم بين الجوهر والكم^(١) وعدم قوله بعرضية المقدار والعدد، وأن يفعل وأن ينفع ماديًان، والكيف أربعة أنواع: ثلاثة منها أعراض جسمانية أيضًا: أحدها الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات؛ وثانيها الكيفيات التفسانية التي هي الحالُ والمملكة، وثالثها الكيفيات الاستعدادية من القوة واللائقَة. والنوع الرابع من الكيفيَّات كيَّ، كالأين والمتي والوضع والحدَّة والإضافة، يلحق جميع المقولات: فما يلحق منها الكم والكمي يكون حكمه حكمها في أنه مجرد. وما يلحق منها غيرهما من باق المقولات يكون حكم حكم الباقي في أنه جسماني. فيلزم من هذا التقرير أن يكون ما ليس بكم ولا كمي منها مادياً. وكل ماديٌ معلولٌ المجرد عن المادة. وكل ما هو غير كم ولا كمي منها فهو معلول المفارق. والتعليميات مجردة عن المادة؛ فهي علَّلٌ لكل ما ليس بكم ولا كمي. وما ليس كاماً ولا كمياً منها هو الأمور الطبيعية. فالآمور الطبيعية بأسرها معلولة للأمور التعليمية.

وأجيب [٤٥] عن هذا الوجه بأنه لا يلزم من معلومية الطبيعتين للجردات ومن كون التعليميات مجردة كونُ الطبيعتين معلولة للتعليميات بحوازِ كونها معلولة لمفارقات أخرى، إذ لا يلزم من كون الجسماني معلولاً لمجردِ، كونه معلولاً لأيٍّ مجردٍ فرضٌ. فقد يكون الشيء معلولاً لمفارق دون مفارق آخر.

(١) بين الكم والجوهر: ت ١ (٢).

وهذا الجواب باطل : لأن الدليل المذكور يمكن توجيهه على وجه يسقط عنه هذا الاعتراض . كما نقول : المقولات نسخ ، وما ليس بأمر إلهي منها فهو أمر تعليمي أو متولد بمقارنته للمادة ، لأن الكلم وما في حكمه – من الأين والمتى والوضع والحدة والكيفية المختصة بالنكبة – تعليمي . والأنواع الثلاثة الباقية من الكيف – وفي الكيفيات المختصة بذوات الأنفس ، والكيفيات المحسوسة ، والكيفيات الاستعدادية ، ومقولتنا : أن يفعل وأن ينفعل – طبيعية . والإضافة تلحق جميع الأشياء . وكل ما يلحق منها شيئاً يكون حكمه حكم ذلك الشيء الملاعوق . فما يلحق منها الكلم أو الكبي ف فهو تعليمي . وما يلحق منها الأنواع الثلاثة من الكيف ومقولتي أن يفعل وأن ينفعل ، فهو طبيعي . وأما ما يلحق منها أمراً إلهياً فهو إلهي لا مثال له . والأمور الطبيعية معلولة للأمور التعليمية ، لأننا إذا جردناها عن المادة صارت أموراً تعليمية مجردة عن الأعظام والأشكال والأعداد . وإذا كان كذلك ، فهي إنما تحدث بمقارتها للمادة . فتكون الأمور التعليمية علة للأمور الطبيعية بهذا الاعتبار . ويكون الباقي من الأمور التعليمية بعضها مجردة عن المادة مثلاً لمحسوسات التعليمية دون الطبيعية لكونه تعليمياً حينئذ لا طبيعياً . وهو المطلوب . ولا خفاء في عدم ورود الاعتراض المذكور ، على هذا التوجيه .

(١) ما : ت .

(٢) ت ، ع : من .

(٣) الباقي : ناقصة في ت .

البحث الرابع

في أدلة الرأي الثالث

والشيخ لم يذكر للقائلين بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات دليلاً يختص بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات . بل ذكر دليلاً تقله عن أفلاطن ، على امتناع وجود المثل في التعليميات ، وهو أنه ليس يجوز أن يكون ^{بعد} قائم لا في مادة . لأنه : إما أن يكون متناهاً أو غير متناه . والثاني باطل ، لأن وجود ^{بعد} غير متناه محال . وإذا كان متناهاً فانحصره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعالي عرض له من خارج ، لا لنفس طبيعته . ولن تفعل الصورة إلا لما ذتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا باطل . وهذا الدليل باطل ، لأن ماهية الصورة الحسمية ، على تقدير وجودها مفارقة للأداة وعلاقتها ، تكون من سُنْغ المجزدات الصرفية ، فلا تكون متناهية أو غير متناهية بمعنى العدول ، بل ماهية كل شيء لا توصف بأحد هما ، لأنها معقوله . وواجب الاتصاف بأحد هما هو أفرادها الحسية ، لا نفسها . وأقول في توجيه هذا الرأي : إن المراد < فيه >^(١) بالمثال هو المثال المستقل بنفسه ، وهو إما يكون للجسم لا ^(٢) للكم لعرضيته . ماهية كل جسم قائمة ^{بنفسها} مفارقة لأفرادها ، لما ذكرنا من دلائل الرأي الأول بمحوريتها . وماهية كلكم — وإن كانت في الخارج منفردة عن أفرادها بلا مادة ^{يلسا} ذكرنا من دلائل الرأي الأول — لكنها إنما تقوم في العالم العقل بمثال موضوع أفرادها في العالم الحسي لعرضيتها . وحيثئذ يكون التزاع بين أهل الرأي الأول وأهل الرأي الثالث لفظياً لا معنوياً .

(١) الزيادة في ع . (٢) ت ، ص ، ع ، ت ١ : الكم ، والفراءة التي أثبتناها

(٢) الأزل : ناقصة في ت . عن ظ ، وهي أوضح .

البحث الخامس

في أدلة النافدين لوجود المثل مطلقاً في الطبيعيات والتعليميات
جميعاً، وأجوبتها

يمكن أن يُنْجَع للقائلين بعدم المثل فيما بوجوهه :

الوجه الأول

أن كُلّ أمر تعليمي أو طبيعي ماديٌّ . وكل مادى يحتاج إلى الهيولى
لذاته ، لأن الحال يحتاج إلى المحل لما هيته . والقائم بنفسه [٤٦] يستغني
عن المحل لما هيته . وكل محتاج إليه لذاته يستحيل وجوده مفارقاً لها .
وكُلّ أمر تعليمي أو طبيعي يتمتع وجوده في الخارج بجزدا عن الهيولى .
وهو المطلوب .

والحواب عن هذا الوجه أن الشيخ ذكر أن الماهية ، كالإنسان مثلاً ،
توجد في النفس كعقل مثلاً مجزدة عن المادة وشواهدها . وأن الموجود منها
في نفسي من حيث هو هيئة في نفس جزئه فهو أحد أشخاص العلوم
أو التصورات . وهو صريح في أن أفراد النوع الواحد قد تختلف بوجود
الحلول في الموضوع وعدمه . فلِمَ لا يجوز أن تختلف أيضاً بوجود الحلول
في الهيولى وعدمها ؟ فإن خصصت الأفراد بالأفراد الخارجية بذلك
تحكم محض .

(١) الباقين : ت ١ . (٢) ع : فكل .

ولئن قال : الطبيعة غير حالة في النفس في حال العلم بها لأنّا إذا علمنا الشيء، فإنما يوصف بالعلم به لا بما هي عليه، ولا بد في الحلول من اتصاف المحل بحقيقة الحال كما عُرِفَ من معنى الحلول .

فنقول : اتصافنا بالعلم به عين اتصافنا بما هي عليه لكونه فرداً من أفرادها كما صرّح به . ولئن قال : اعتبار كون الحاصل من الماهية في العقل علماً بها، غير اعتبار كونه فرداً من أفرادها، والنفس إنما توصف به باعتبار كونه علماً لا باعتبار كونه فرداً . فالتحكّم من نوع لاقتضاء أحد الاختلافين كون بعض أفراد النوع الواحد ذاتاً، وبعضاً الآخر صفةً، وهو محال ؟ وعدم اقتضاء الاختلاف الآخر ذلك فلا يكون محالاً . وأيضاً وجود الماهية المقارنة للهيولي مجردة عنها في الخارج يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد بلا محلّ أصلاً، وكون بعضها الآخر في محلّ، وهو محال . وأما وجودها مجردة عن الهيولي في العقل فإنما يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد في محلّ هو العقل، وكون بعضها الآخر في محلّ هو الهيولي ، وهو غير محال بل واقع . فنقول : إذا جاز اختلاف أفراد النوع الواحد بأن يكون بعضها عَرَضاً بوجه ما في العقل، وكون بعضها الآخر جوهراً في الخارج، فلِمَ لا يجوز اختلافها بأن يكون بعضها بلا محلّ أصلاً في الخارج، وكون بعضها الآخر بمحلّ فيه؟ فإن العقل بعد تجويز ذلك لا ينتقض عن تجويز هذا، اللهم إلا لدليل منفصل، وهو غير معلوم الوجود . ولئن قال : ذلك الدليل موجود – وهو أن هذا الاختلاف يوجب كون أحد المثلين ليس بصفة لشيء، البتة، وكون المثل الآخر صفة بعض الأشياء، وهو محال . فنقول : أحد المثلين إذا كان

ما هي الآخر جاز كون أحد هما ، وهو الماهمية ، ليس بصفة لشيء أصلاً ،
وكون الآخر صفة بعض الأشياء عند القائلين بوجود المثل .

الوجه الثاني

القول بوجود المثل قول بوجود الكل العقل في الخارج وهو باطل ، لأن الكل لا يلحق الطبيعة في الخارج ، والا لزم من لحوقه إياها فيه وجود شيء واحد بينه ، كالإنسان مثلاً ، في أشخاص كثيرة ، كزيد وعمرو ومثلاً ؛ تكون الذاتان ذاتاً واحدة قد اجتمع فيها الأصداد ، وخصوصاً إن كان الجنس بالنسبة إلى الأنواع كالنوع بالنسبة إلى الأشخاص ، لأن حيئته تكون الذات الواحدة مع اتصافها بالعراضيات المُشخصة المتعاندة معًا متصفّة بالفصول المتنوعة المتعاندة معاً . وليس يجوز ذلك من له حيلة سليمة .

واللحواب عن هذا الوجه أن الشيء الواحد وحدة عقلية يجوز أن يكون موصوفاً بالصفات المقابلة معاً ، كما سلف . أو تقول : المشترك الخارجي غير موصوف بشيء من خصوصيات المشتركات كالمشتراك العقل ، وأن المشترك الخارجي لو اتصف في ضمن أحد المشتركات بخصوصيته وهو يعنيه في ضمن الآخر لا تتصف به في ضمن الآخر ، فكان [٤٧] الفردان المتبادران فرداً واحداً ، وهو محال .

لا يقال : كما لا يلزم من اشتراك الإنسان بين الناس في العقل ، كعقل مثل ، كون الموجود منه فيه يعنيه موجوداً فيه كلهم — كذلك لا يلزم

(١) الكل يلحق : ت ؛ ت ١ : الكل يلحق الطبيعة . (٢) مثلاً : ناقصة في ت .

(٣) الواحدة : ناقصة في ت ١ . (٤) متصف بالفصول المتنوعة : ناقصة في ت .

(٥) جميعهم : ت .

من اشتراك الإنسان المفارق الخارجي بينهم في الخارج وجوده بعينه فيهم جميعهم، لأنّا نقول : الاشتراك يستدعي كون الموجود من المشترك في كل واحد من المشتركين شيئاً واحداً بعينه ، إذ لو كان الموجود منه في أحد هما مبادئاً للوجود منه في الآخر لزم من تبادلهما اتفاقاً لهما إلى حضتين آخرين وتسلسلاً .

ولئن قال : هذا التسلسل ليس بمحال لكونه في الأمور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل – فنقول : لا بد من حكم العقل بالاتحاد الحصتين من المشترك في المشتركين في الذات والوجود وال فعل ، وإلا لم يحكم عليه بأنه كل ، لأن العقل إنما يصف الشيء بالكلية بشرط وجداً له شيئاً واحداً بعينه منه موجوداً في كل واحد من الأشياء المتباعدة . وذلك الموجود الواحد والمشترك^(١) في كل واحد من المشتركين هو المشترك بينهما بالحقيقة . فإن كان المشترك عقلياً ، فالاشتراك عقلي . وإن كان خارجياً ، كما هو رأى المثبتين لوجود المثل ، فالاشتراك خارجي . والمشاؤون يقولون إن الاشتراك إنما يكون عقلياً ، إذ لو كان خارجياً لكان الشيء الواحد بعينه موجوداً في الخارج في أماكن كثيرة ومواصفاته في المتنافيات معاً ، وهو محال بالبديهة . والموجود في نفسى من الإنسان مشترك بين الناس فيها ، لاشتمال كل واحد منهم فيها عليه مع وحدته الشخصية .

ولئن قال : هم بأعيانهم غير موجودين فيها ، فكيف يشتمل فيها أحدهم عليه وهو معدوم فيها ؟

(١) ع ، ت ١ : من المشترك .

فنقول : هم موجودون فيها بغير وجود الإنسان الذي هو في نفسه ، وبغيره عند العلم بالجزئي على وجه كل . فالإنسان الموجود في الخارج إن كان واحداً مفارقـاً كالإنسان الموجود في نفسه ، كان كل واحدٍ منهم مشتملاً عليه في الخارج وزانـداً عليه فيه بمشخصـه العارض المادـي ، وكان ذواتـهم في الخارج ذاتـا واحدة ، وهي ذاتـ ذلك المفارقـ ، موجودـة بوجودـ واحدـ هو وجودـه ، موصوفـةـ بالمتقابلـاتـ إذ كل جزءـ منه جزءـ منهمـ ، والتجـردـ الخـاصـ به عـرضـيـ لهـ ، لا ذاتـياـ لهـ . فالاشـراكـ في الخارجـ على تـقدـيرـ وجودـ المشـتركـ بالحقيقةـ فيهـ أـظـهرـ منـهـ فـيـ العـقـلـ ، لأنـ المشـتركـينـ يـوـجـدـونـ فـيـ الـخـارـجـ معـ المشـتركـ الـخـارـجيـ ، فـيـظـهـرـ وـجـودـهـ فـيـهـمـ فـيـ الـخـارـجـ ، وـلـاـ يـوـجـدـونـ فـيـ العـقـلـ معـ المشـتركـ الـعـقـلـ ، فـيـخـفـيـ وـجـودـهـ فـيـهـ ، إـلاـعـنـدـ الـعـلـمـ بـالـجزـئـيـ الـحـقـيقـيـ عـلـىـ وـجـهـ كـلـ . وهوـ بالـحـقـيقـةـ إـنـماـ يـكـونـ لـلـعـقـولـ لـلـنـفـوسـ الـإـنـسـانـيـةـ ، فـإـنـهـ طـاـءـقـةـ إـنـماـ يـشـتـملـ عـلـىـ اـمـتـيـازـ الشـخـصـ عـنـ بـعـضـ الـأـشـخـاصـ الـبـاقـيـةـ ، لـاـعـنـ كـلـهـاـ .

لا يقالـ : لا نـسـلـمـ اـسـتـلـازـمـ الاـشـراكـ فيـ الـخـارـجـ لـتـجـرـدـ المشـتركـ عنـ كـلـ واحدـةـ منـ خـصـوصـيـاتـ المشـتركـاتـ فـيـهـ ، لأنـهـ إـنـماـ يـسـتـلزمـ عدمـ اـسـتـلـازـمـهـ لـكـلـ واحدـةـ مـنـهـاـ عـلـىـ التـعـيـنـ ، وـهـوـ لـاـ يـسـتـلزمـ عدمـ اـسـتـلـازـمـهـ لـأـحـدـهـماـ لـأـلـاـ عـلـىـ التـعـيـنـ . وـإـذـاـ لمـ يـخـلـ عنـ إـحـدـىـ الـخـصـوصـيـاتـ الـمـادـيـةـ فـيـ الـخـارـجـ لمـ يـكـنـ مـفارـقاـ فـيـ الـلـهـيـوـلـيـ .

فنقولـ : المشـتركـ شـيـءـ ، وـاحـدـ بـالـعـدـدـ ، وـمـوـجـدـ فـيـ ضـمـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ الـمـبـاـيـنـاتـ . فـلـوـ اـتـصـفـ فـيـ ضـمـنـ أـحـدـهـاـ بـخـصـوصـيـتـهـ لـاـ تـصـفـ بـهـاـ فـيـ ضـمـنـ

(١) هوـ : نـاقـصـةـ فـيـ عـ . (٢) عـ : وـاحـدـةـ هـ . (٣) فـيـ جـيـعـ النـسـخـ : ذاتـيـ .

(٤) فـيـ : نـاقـصـةـ فـيـ تـ . ١ . (٥) إـنـماـ : نـاقـصـةـ فـيـ تـ . ٠ ١ . (٦) وـاحـدـةـ تـ . ١ .

(٧) فـيـ : وـرـدـتـ فـيـ عـ . (٨) أـحـدـهـماـ : تـ . ١ .

الآخر، فاتحد المتبادران ، وهو محال . فكما أن المشترك عارٍ عن الخصوصيات في العقل ، فهو عارٍ عنها في الخارج . والموصوف بتلك الخصوصيات هو الأفراد المادية ، لا الماهية المفارقة . ولئن قال : قوله زيد إنسان ، وزيد موصوف بخصوصيته ، يُتَّبع — من الشكل الثالث — : الإنسان موصوف بخصوصية زيد . فنقول : هذا القياس إنما يُتَّبع قولنا : الإنسان موصوف بخصوصية زيد ، بمعنى أن ما صدق عليه الإنسان صدق عليه أنه موصوف بخصوصية زيد (لابعني أن الإنسان نفسه موصوف بخصوصية زيد) . ولئن قال : زيد عبارة عن الإنسان مع خصوصيته ، فيكون الإنسان موصوفاً بخصوصية زيد . فنقول : الإنسان إنما يوصف بخصوصية زيد إذا أخذ بمعنى واحد من الناس ، وإلا منعنا اتصافه بها ، إذ لا دليل عليه .

الوجه الثالث

الماهية التي هي ذات للجزئيات غير صفة لها : إما نوع أو جنس . والنوع إما مادي أو غير مادي . وكل نوع مستغن عن المادة في البقاء والحدث ، متحضر في الخارج في شخص واحد ، لأن تكرهه ليس بالفصل والماد — وهو ظاهر — ، ولا بالأعراض ، فإنها وإن كانت من لوازם الماهية لم تختلف فيها أشخاص النوع . وإن كانت من عرضياتها المفارقة كان عروضها بسبب يتعلق بالمادة ، فيكون النوع مفتقرًا إلى الميولي ، وقد فرض مفارقاً لها . هذا خلف . وكل نوع مستغن عن الميولي ، منحصر في شخص واحد في الخارج ، فلا يكون له مثال ، وإلا اتحد المثال والممثل ،

(١) بما مش النسخة الأصلية . (٢) الجزئيات : ث ١ . (٣) فإنها إن كانت : ع .

وهم إنما اعتبروه فيها يتغيران . وكل نوع يحتاج إلى المادة فلأنما يوجد في الخارج مع وجودها ملحقة به أعراض خارجة عنه يتشخص بها ، ويتحقق أن يكون نوع واحد مستغنياً عن المادة ومفتقرًا إليها حتى يكون كل واحد من الاستثناء والافتقار عارضاً له من خارج ، لأن الحال يفتقر إلى المحل لذاته ، وغير الحال يستغني عنه لذاته . فالنوع إن وجد في الخارج بلا مادة في الجملة كان موجوداً بلا مادة دائمًا . وإن ^(١) وجد في المادة في الجملة كان موجوداً فيها دائمًا لوجوب اشتراك الأفراد في كل واحد من لوازم الماهية . والجنس إنما يوجد في ضمن أحد الأنواع . فإن كان ذلك النوع ماديًا ، كان الجنس في ضمنه مفتقرًا إلى المادة . وإن كان غير مادي كان الجنس في ضمنه مستغنياً عن المادة . وإنما احتاج الجنس في أن يوجد في الخارج إلى أن ينضم إليه فصلٌ حتى يصير نوعاً ، لأنه لو وجد طبيعة تامة من غير أن ينضم إليه شيء يكون جزءاً منها ، لكان نوعاً قد فرض جنساً .
هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه مع ما مر في الجواب عن الوجه الأول أن لازم الماهية إنما يجب اشتراكه بين الأفراد إذا كان لزومه الماهية في حمل الماهية على الأفراد . ^(٢) وأما إذا كان لزومه الماهية في حمله عليها ، فلا يجب ذلك . والاستثناء عن المادة من اللوازم الخاصة بالنوع دون الأشخاص ، والاحتياج إلى المادة من اللوازم الخاصة بالأشخاص دون النوع .

(١) في الخارج بلا مادة ... وإن وجد : ناقصة في ت ١ . (٢) إليها : ت .

(٢) وقد : ع ، ت . . (٤) الأفراد : أما : ت ١ .

الوجه الرابع

لا شيء من الكل المتعدد الأفراد بعاقل؛ وكل مفارق عاقل؛ فلا شيء من الطبائع المتكررة الجزئيات بمفارق.

والحوار عن هذا الوجه منع الصغرى، لأن صفة العاقلة إنما يشترط فيها كون ذات العاقل واحدة بالوحدة العقلية، لا الحسنية، فإنها مانعة عن الاتصال بصفة العاقلة، لكونها جسمانية، والحسانية يمنع كونه عاقلا.

الوجه الخامس

كل طبيعة متعددة الأفراد يشاركها غيرها من جزئياتها في تمام ماهيتها، ولا شيء من المفارق كذلك. فلا شيء من المادية المتكررة الجزئيات بمفارق.

والحوار عن هذا الوجه منع صدق الكبرى؛ وهو ظاهر.

الوجه السادس

كل نوع متكرر الجزئيات موجود في ضمن الأشخاص المادية؛ وكل موجود في ضمنها فهو موجود في موادها. فلا يكون النوع المتعدد الأشخاص مجردًا عن الهيولي.

والحوار عن هذا الوجه أنا لا أسلم أن وجود [٤٩] النوع في ضمن الأشخاص المادية يعني حمله عليها بالمواطأة واحتلال^(١) معقوليتها على معقوليته يستلزم وجوده في موادها. فإن الزراع لم يقع إلا فيه، فكيف يجعل مقدمة في إثبات نفسه؟!

(١) منع : ناقصة في ت ١ . (٢) أو اشتغال : ع . (٣) في الأصلية ،

ت ١ : مقوليتها ، والتصحيح عن ظ ، ع .

الوجه السابع

كل نوع متعدد الأشخاص فهو منعوت بمشخصاتها المادية، فلا يكون مجدداً عن الميولي.

والحواب عن هذا الوجه أن الاتصاف مطلقاً إنما يُشترط فيه مطلقاً تقارن الموصوف والصفة، سواء كان ذلك التقارن تقارنَ الحلول أو غيره. فالشخص المادي يقارن مشخصه الغريب عن ماهيته تقارنَ الحلول. والنوع يقارنه نوعاً آخر من المقارنة غير مقارنة الحلول.

الوجه الثامن

لو كان الإنسان مفارقاً، لاستحال حمله بالمواطأة على أشخاصه المادية. وبالتالي باطل؛ فالمقدم مثله؛ وهو المطلوب. وكذا الكلام في غيره.

والحواب عن هذا الوجه أنه كما أن وجود الإنسان في العقل مجردًا عن الميولي لا يمنع حمله بالمواطأة على الكثرة المادية، فوجوده^(١) في الخارج مجردًا عنها لا يمنع حمله بالمواطأة عليها أيضاً، كما تقدم مراراً.

الوجه التاسع

القول بوجود المثل قولٌ يكون الإنسان مفارقاً في الخارج. وذلك يستلزم كونه مشتركاً بين الأشخاص فيه. وهو يستلزم وجود شيء واحد يعينه في كل واحد منها في الخارج. وهو باطل بالبدایة.

والحواب عن هذا الوجه أن المفارقة تستلزم الاشتراك؛ وأن الاشتراك يستلزم كون المشترك شيئاً واحداً يعينه موجوداً في كل واحد من المشتركين.

(١) موجودة : ع، ت ١ . (٢) الإنسان مثله : ت ، ت ١ ، ع ٠

لكن لا نسلم امتناع كون الواحد بالوحدة العقلية موجوداً بعينه في المثابينات
بمعنى حمله عليها أو اشتغال معقوليتها على معقوليتها .

الوجه العاشر

القول بوجود المثل قولٌ بأن النوع مشترك في الخارج بين الأشخاص .
وهو يستلزم وجود شيء واحد بعينه في جميعها في الخارج . وهو محال بالبداهة .
واللحواب عن هذا الوجه أن يقال : سَلَّمنَا أَنَّ الاشتراك يستلزم وجود
شيء واحد بعينه في شيئين متبابين ، إذ لا معنى للاشتراك إلا ذلك .
لكن لا نسلم أن ذلك محال ، بل ^(١) كما هو واقع في التصور فقد يكون واقعاً
في الوجود ، ويكون وقوعه في العقل تابعاً لوقوعه في الخارج .

الوجه الحادى عشر

وهو مختص بإنكار وجود المثل في التعليميات :

لو كان ماهيّة التعليمي المحسوس مفارقةً : فـإِنما أَنْ يوجَدُ فِيهِ أَوْ لَا .
فـإِنْ لَمْ يوجَدْ ، لَمْ يوجَدْ مُقْدَرٌ وَلَا مُعْدُودٌ محسوس . وَإِذَا لَمْ يوجَدْ تعليبي
محسوس لم تـتفق وجودها ولم تخـيل تعليمياً ولم نـعقله أصلاً ، لأن مبدأ كل
ذلك هو وجود الإحساس به ، ولا يـحسُّ به حينئذ ، مع أَنَّا أَبْتَنَّا وجودَ كثـير
من ماهيّات التعليميات المحسوسات كالسطح والشكل والعدد . وإن
وـجـدتـ فـيـهـ كـانـ لهاـ فـرـدـ مـفـارـقـ وـأـخـرـ مـحـسـوسـ . فـإـنـماـ أـنـ يـطـابـقـ بالـحـدـ
المـفـارـقـ ، أـوـ لـاـ : فـإـنـ لـمـ يـطـابـقـ كـانـ المـفـارـقـ مـبـاـيـنـ لـلـتـعـلـيمـيـ المـحـسـوسـ ، فـلـاـ يـدـلـ
وـجـودـهـ عـلـىـ وـجـودـهـ ، بـلـ يـحـتـاجـ فـيـ الـعـلـمـ بـوـجـودـهـ إـلـىـ دـلـيـلـ مـسـتـأـنـيفـ ، وـيـطـلـ

(١) كما : نافضة في ت ١ . (٢) واحد : ت ١ .

لثباتهم وجوده بفارقتها . وإن طابت ، فإن كان وجودها فيها لحذها ، والمفارق يشار إليها فيه ، كان المفارق فيه ، وكان مفارقنا مقارنا معا ، وهو محال . وإن كان وجودها فيه لغير حذها حتى كان كل واحد من المحسوس والمفارق بحسب حذه غير موجب لوجود الماهية ولعدمها فيه ، أمكن كون المفارق مادياً والمادى مفارقها ، وهو باطل بالاتفاق .

والحوالب عن هذا الوجه أنا نختار أن ماهية التعليمي المحسوس موجودة فيه ، وأنها مطابقة بالحذ للفارق [٥٠] منها ، وأن وجودها في المحسوس لحذها . لكن لا نسلم أن ذلك يستلزم كون مفارق الماداة مقارنا لها . فإن وجودها في المحسوس يعني حملها عليه بالمواطأة أو اشتغال معقوليته على معقوليتها . وهو لا يستلزم كون المفارق مقارنا ، كما مرّ .

الوجه الثاني عشر

وهو يختص بذلك أيضا : ماهية الأمر التعليمي المحسوس لابد من وجودها فيه لما مر في الحادى عشر . فالموجود منها فيه مع العوارض المادية إما أن يحتاج إلى المفارق ، أو لا . فإن احتاج ، فإن كان الاحتياج لحذه وهو مشترك بينه وبين المفارق ، احتاج المفارق إلى مفارق آخر وتسلاسل . وإن كان لغير حذه كان بعض عوارضه . فيكون العارض علة الاحتياج اللازم لوجود المفارق ، فيكون علة للفارق . لأن علة لازم وجود الشيء يكون علة لذلك الشيء ، ضرورة وجوده بوجودها وعدمه بعدمها . فيكون العارض علة المفارق . وهو محال ، لاستحالة كون عارض الشيء علة موجود أقدم منه ، ولو وجود الاستغناء عن ذلك الموجود الأقدم .

(١) فكان : ت ١ . (٢) مفارقاً : ت ١ . (٣) الوجود : ت ١ .

فإن لم يكن العارض علة المفارق، لم يكن علة الافتقار بمحكم عكس التقيض . فلم يكن علة المفتقر ، لأن كل ما لا يكون علة لصفة الافتقار لا يكون علة لذات المفتقر، وهو الموجود من ماهية التعليمي المحسوس في ضمنه مع العارض الجسمانية ، يعني وجودها في ضمنه مع العارض من عروض العارض والاقتران به . وإذا لم يكن المفتقر معلول العارض وقد كان غير معلول الماهية بسبب عدم معلولية الافتقار له ، كان معلول المفارق ، إذ لا بد من كونه معلول الماهية أو العارض أو المفارق عندهم . فإذا لم يكن معلول الماهية ولا العارض ، فلا بد من كونه معلول المفارق، فيكون المفارق موجباً لوجود العارض في غيره دون نفسه مع اتفاقهما في الطبيعة ، وهو ترجيح بلا مرجع . وإن لم يتحقق ، لم يكن المفارق علة المادى ، بل كان أحسن من المادى ، لأن المادى تتحققه قوى وأفعال لا تتحقق المفارق . وأين الشكل الإنساني الساذج من الشكل الإنساني الحـىـ الفاعل !

واللحواب عن هذا الوجه أن المراد بالموجود منها في ضمن الشخص مع العارض، <المشخص>، إما الذات التي لحقها الوجود في ضمن مع العارض^(٢) أو الاقتران بالعارض . فإن أريد الاقتران فيختار أنه يفتقر إلى المفارقات لحده، لكن حده غير مشترك بينه وبين المفارق، فلا يلزم التسلسل المذكور في المفارقات، <وإن أريد الذات فيختار أنها لا تفتقر إلى المفارقات>^(٣)، لكن لا يلزم من عدم افتقارها إلى المفارق عدم افتقار الماذى إلى المفارق،

(١) مشكلة السن في الأصلية ؟ وفت ١ : أحسن .

(٢) الزيادة موجودة بهامش ص . (٣) الزيادة عن هامش الأصلية نوع ، ت .

لأن تلك الذات ليست بجاذبية ، بل مفارقة . والمقرن بالعارض هو الشخص ، لا الماهية ، وعرض العارض للشخص لا للماهية ، اللهم إلا أن يراد بالاقتران والعروض معنى أعم من الاختصاص الناعت كاقتران النفس الناطقة بالبدن . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا كان علة افتقار الموجود من الماهية في ضمن الشخص مع العارض إلى المفارق ، كان العارض علة المفارق . وما تكلينا له من الاستدلال عليه — وهو أن الافتقار إلى المفارق لازم للفارق ، وعلة اللازم يكون علة الملزم — باطل ، لأن إمكان المعلوم الأول علة لافتقاره إلى العلة الأولى ، والافتقار إليها لازم لها ، مع أن الإمكان ليس بعلة لها . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا لم يكن علة افتقار الموجود منها في ضمن الشخص مع العارض < كان المفارق علة وجودها مع العارض >^(١) ، وما تكلينا له من الاستدلال عليه وهو أن العارض إذا لم يكن علة الافتقار لم يكن علة المفتر . وإذا لم يكن العارض علة المفتر — وقد كانت الماهية ليست بعلة المفتر أيضا ضرورة عدم كونها [٥١] علة الافتقار — كان المفتر معلوم المفارق لاختصار عنته في الماهية والعارض والمفارق عندهم . فإذا لم تكن الماهية ولا العارض عنته ، تعين كون المفارق عنته بلازامهم باطلًا ، فإنما لا نسلم أن كل ما ليس بعلة الافتقار فهو ليس بعلة المفتر . فإن فاعل وجود الماهية ليس علة افتقارها إليه ، بل علة افتقارها إليه هو إمكانها ، مع أن فاعل وجودها علة لها بالضرورة . وكذا لا نسلم اختصار علة المفتر في الثلاثة عندهم بحواز

(١) علة على : ت ١ . (٢) الزيادة بالهامش وفي ت .

(٣) علته : ذفقة في ت ١ . (٤) وإنما : ت ١ .

كونه معلوًّا رابع عندهم . وأيضاً : هب أن الذات إذا لم تفتقر إلى المفارق يلزم أن لا يفتقر المادى إلى المفارق ، لكن لا يلزم منه أن يكون المفارق أحسن من المادى ، لأن الشكل الساذج ، يعني المفارق ، يكون قائماً بنفسه أو بمثال ما يةـوم به الشكل المقارن مع قيام أمثلة الأفعال والقوى به . فلا يجب كونه أحسن من الشكل المقارن .

الوجه الثالث عشر

وهو مختص بذلك أيضاً . وحاصله مطالبتهم بسبب اجتماع الخط والسطع والنقطة في الجسم ، وهو أنه : هل هو طبيعة واحدٍ منها فيجب اجتماعها فيه لو كانت مفارقة ؟ أم قوة أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ وهو أيضاً محال لاستواء نسبة كل واحدٍ من البارى والعقل والنفس إلى كل واحدٍ من المجزد والمادى . فتخصيص أحد الثلاثة أحدهما باجتماع الخط والسطع والنقطة في المادى دون المجزد ، تخصيص بلا شخص ، وهو محال . ثم كيف يتقدم الخط الجسم وهو ليس من عللـه الأربع ؟ ! بل إن كان ولا بد فالجسم غايةـ الثلاثة مع أنـ الثلاثة تتحققـ الجسم بواسـطةـ النـاهـيـ .

وهذا الوجه مع من يجعلـ الثلاثة جواهرـ منهم ، وإلا لم يتم . إذ على تقدير عرضيتها يكون سبـبـ اجتماعـهاـ فيـ الجسمـ هوـ النـاهـيـ . وهـىـ مـمـتنـعـةـ الـوـجـودـ فيـ المـفـارـقـاتـ . ولـهـذاـ ذـكـرـ تـقـديـمـهـمـ الخطـ عـلـىـ الجـسـمـ فـيـ بـيـانـ إـعـجازـهـمـ عـنـ تـعـيـينـ سـبـبـ الـاجـتـمـاعـ . أـىـ : وكـيفـ يـتـقدـمـ الخطـ الجـسـمـ ، وهـوـ لـيـسـ مـنـ عـلـلـهـ الـأـرـبـعـ لـمـ نـقـدـمـ فـيـ نـقـيـ الـحـزـءـ الـذـىـ لـاـ يـتـجـزـأـ مـنـ الـطـبـيـعـيـاتـ ؟ ثـمـ لـلـشـيـخـ

(١) واحدة : ت . (٢) في الأصلة : تقديمـهم ، والتصحيحـ عنـ ظـوقـيـتـ : تقديمـ .

(٣) ثـمـ : نـاقـصـةـ فـيـ تـ ١ـ .

وجوه أخرى تختص بإبطال قول جاعل العدد مبدأ المقدار ، وهي قليلة الفائدة ، فلا نطول الرسالة بذكرها . وإذا كان هذا الوجه إنما يتم على تقدير القول بالخواص الفرد ، وهو باطل ، فلا نسوم أنفسنا الجواب عنه بالبناء على الباطل .

الوجه الرابع عشر

القول بوجود المثل قول باشتراك الإنسان بين زيد وعمرو في الخارج .^(١)
واشتراكه ^(٢) بينهما فيه إنما يمكن أن يكون واحداً بعينه موجوداً في كل واحد منهما فيه ، فهو قول بوجود إنسانية واحدة بعينها في كل واحد منهما في الخارج وهي الإنسانية الكلية ، وهو باطل ، لأن الإنسان الواحد بعينه الموجود في كل واحد منهما عقلي لا خارجي ، لأن الإنسانية التي في زيد بحسب الخارج غير التي في عمرو بحسبه ، وغير مجموع كليهما . وإلا كان كل واحد ^(٣) منها جزءاً ، لأنفسها ، والمفروض خلافه . وإنما قلنا إن الإنسانية التي في زيد ^(٤) غير التي في عمرو بحسب الخارج لأنهما لو اتحدتا فيه لكونتا ذاتاً واحدة بالعدد موصوفة بمشخصيَّهما المتباينَين معاً ، وهو معال بالبداهة . فالإنسانية ^(٥) الواحدة بالعدد الموجودة في كل واحدة منها بعينها غير موجودة في الخارج ، بل في العقل . فبطل ^(٦) القول بوجود المثل . وهو المطلوب .

والخواص عن هذا الوجه ما سلف من منع امتناع انصاف الواحد ^(٧) بالوحدة العقلية بالمتناقضات معاً .

(١) من : ت . (٢) واشتراكها : ت . ١ . (٣) واحدة : ت ، ع .

(٤) الإنسان : ت ، ت . ١ . (٥) بعينها : نافضة في ت . ١ . (٦) فيبطل : ع .

(٧) في ظ : المباحثات .

الوجه الخامس عشر

لو كانت ماهيات الجواهر والأعراض الحسانية بجزءة في الخارج [١] وكانت عاقلة فيه ، فتكون الحيوانات العجم والنباتات والجمادات والأعراض عاملة بالمعلومات ، عقولاً أو مفارقة أو واجبة الوجود لذواتها ، وهو باطل .

والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من كون ماهية الجسم الشخصي < المفارقة عاقلة ، كون ذلك الحزني > المحسوس عاقلا . وأما الأعراض الحسانية فما هي المفارقة قد تكون في عالم المثال قائمة بما هي ماهية الجسم الحزني المحسوس المفارقة . فلا يكون عاقلا أبداً ، بل صورة الجسم المجزدة من مادته إن كانت قائمة بنفسها تامة التجرييد كالصورة المعقوله ، كانت في عالم المثل الأفلاطونية . وإن كانت قائمة بنفسها ، لكن ناقصة التجرييد كالصورة الخيالية ، كانت من عالم المثال المعلق .

أو نقول : النوع المتعدد الأفراد يتعدد المواد لا يكون تاماً التجرييد عن الهيولي لتعلق أشخاصه بها ، فلا يكون عاقلاً في الخارج . إذ صفة العاقلية يتشرط فيها ، مع قيام ذات العقل بنفسها ، كونها غير متعلقة بالحزنيات . فالمواد لا تكون ملائمة للهيولي أصلاً .

الوجه السادس عشر

ما هي الشخص المحسوس ، كالإنسان مثلا ، يشار إليها بالإشارة الحسية ، كقولنا : هذا الإنسان . وكل مشار إليه بها جساني ، فلا تكون ماهية الشخص الحسي مفارقة .

(١) الحساف : ص ، ت ١ . (٢) الزيادة تصحيح في هامش الأصلية ، رفع ، ت ١ . وكذا في ع ، ت وتنقص في ص . (٣) قد : ناقصة في ع ، ت . (٤) كونه : ت . (٥) في ص ، ت : بالمواد ، والتصحيح من ظ ، رفع ، ت ١ : بالمواد حتى لا تكون ملائمة ...

والحواب عن هذا الوجه أن المشار إليه بالإشارة الحسية في قوله : ”هذا الإنسان“ ، ليس الإنسان باعتبار نفسه ، بل باعتبار ما صدق عليه من الأشخاص ، وهو زيد مثلاً .

غاية ما في الباب أنه عند الإشارة الحسية إليه لم يُعبر عنه بلفظ : زيد ، بل بلفظ : ^{الإنسان}^{١١} .

الوجه السابع عشر

لاشيء من الأنواع بفارق في الخارج . إذ لو كان نوعاً ما مفارقًا فيه ، لكان مشتركاً فيه . ومن الحال أن يكون شيء مشتركاً في الخارج لأن كل موجود في الخارج شخص ^(٢) . ولا شيء من الشخص المشترك . فيمتنع أن يكون شيء ما موجوداً في الخارج ومشتركاً .

والحواب عن هذا الوجه أن الشخص لا يعني اشتراك كثرين في معرض التشخيص الذي هو واحد الحقيقة ، بل في المجموع المركب من المعرض والعارض . فإن أريد بالشخص مجموع الماهية مع العوارض المشخصة ، وهو الشخص الذي هو الجزئي الحقيق ، فلا نسلم أن كل موجود في الخارج شخص فيه ، لانتقاد ذلك بالكليات الطبيعية . وإن أريد به معرض الشخص أو أعم منها ^(٣) فلا نسلم أنه لا شيء من الشخص في الخارج بمشترك ^(٤) فيه لانتقاده بالماهيات المتعددة الأفراد في الخارج . فإن كل واحدة منها مشتركة بين جميع أفرادها في الخارج لتجزدها فيه عندنا .

(١) أنه عند ... بل بلفظ : ناقصة في ت ١ . (٢) في الخارج : ناقصة في ت .

(٣) به : ناقصة في ت ١ . (٤) منها : ع ، ت ١ .

الوجه الثامن عشر

ماهية الذهب مثلاً إن كانت مفارقة، فاما أن يصدق عليها أنها ذهب،
أولاً . فان صدق ، كان بعض الموصوف بالذهب عاقلاً؛ وهو باطل
بالضرورة . وإن لم يصدق كان اشتراك الذهب بين الذهبين : المفارق
والمادى ، لفظياً لا معنوياً .

والجواب عن هذا الوجه أنا نختار أن الذهب المفارق يوصف بأنه
ذهب في نفس الأمر . قوله : ^(١) فيصدق بعض الذهب عاقل؛ وهو محال .
قلنا : إنما يلزم صدق هذه الموجبة الحزئية إذا أخذ موضوعها بحيث يتناول
وصفة العنوانى ، وكذبها حينئذ من نوع لحواز كون صفة العاقلية من خواص
ماهية الذهب المفارقة دون أشخاصه المادية .

(١) قوله : نافضة في ص . (٢) موضوعها : ت ١ .

البحث السادس

في أدلة الرأى الخامس

انجح صاحب الإشراق وأتباعه على وجود عقل لكل نوع من الجسم على حدة ، يحفظه ويستقيه ويحمى عنه ، متساوي النسبة إلى جميع أشخاصه في اعتنائه بها ودؤام فيضه عليها فوق طبقة النفوس [٥٢] وتحت طبقة العقول الطولية من طبقة العقول العرضية المترتبة في الشرف كترتّب أنواع الجسم فيه ، نسبة إليه كنسبة زيد إلى صورته التي ترى في المرأة – بوجوه :

الوجه الأول

إن القوة الفاذية والنامية والمؤلفة عَرَضُ ، لأن حلوها في المركب حلول السريان ، فتكون حالة في الأجزاء العضوية المستغنية عنها بصورها العنصرية ، ف تكون بالنسبة إليها في موضوع ، ف تكون عَرَضا ، فلا تكون جوهر أصلا . لأن الشيء إنما يكون جوهرا إذا لم يكن بالنسبة إلى شيء في موضوع البتة . وكذا الحال في موضوع عَرَضٌ بعين الدليل المذكور . وإذا كانت هذه القوى أعراضنا وموضوعاتها الأرواح أو الأعضاء ، وكلها دائمة التحلل : أما تبدل الروح ظاهر ، وأما تبدل العضو فسلطنة الحرارة عليه .

(١) = المبرردى المقنول .

(٢) في ظ : صورها .

والنبات دائم التحلل أيضاً لاستهلاكه على رطوبة وحرارة من شأنها تحليل الرطوبة . وتبدل محل يوجب تبدل الحال . وإذا تبدل بتبدل لم يكن حافظاً له . إذ لو كان حافظاً له فاما أن يكون حافظه المتصرم^(١) منه، أو يكون حافظه المتجدد^(٢) منه . ولا سبيل إلى شيء منها : أما إلى الأول فلا استحالة كون المعدوم مؤثراً في الموجود في زمان العدم، وأما إلى الثاني، فلأن المتجدد إنما يوجد بسبب الحفاظ المحل، فيمتنع أن يكون فاعلاً لوجود ذلك الانفراط، ولأن كل واحد من التنفيذية والتنمية والتوليد مؤلف ، وكل واحدة من القوى الثلاث بسيطة، ولأن الأبدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخطيط المستحسن، يمتنع صدورها عن قوة عديمة الشعور في النبات والحيوان، فيكون صدورها عن قوة مجردة . وتلك القوة المجردة إنما تكون عقلاً ، أما استحالة كونها نفساً في النبات فليعدميه النفس المجردة . وما ظن من أن النبات ذو نفس مجردة في الاستحالة لاستلزمها دوام تعطّلها عن الوصول إلى الكمال ؟ وأما في الإنسان فلعله نفسه المجردة عن الأفعال النباتية ، ولا لها جزء حتى تكون كل تلك القوة المجردة ذلك الجزء . وكل سليم الذوق يحكم حدها بعدم صدورها في الحيوان عن نفسه المدركة المحركة . وبالجملة ، تلك القوة ليست صورة النوع النوعية لامتناع استبقاء الحال المحل ، ولا نفسها مجردة للنوع متعلقة به تعلقاً نقوسنا بأبداننا ، وإلا لدام تضرره بتضرر أشخاص النوع لعموم عنایته بجمعها على السوية . وهبنا أنظار :

(١) منكونان في الأصلية . (٢) منكونان في الأصلية .

(٣) عافلاً : ع .

النظر الأول — صرَحَ الشَّيْخُ فِي كِتَابِ «المباحثات» وَالإِمامُ فِي «المباحث المشرقيَّة» بِأَنَّ الْفَوْةَ الْوَهْمِيَّةَ جُوهرٌ . وَذَكَرَ الشَّيْخُ فِي «عيون الحكمة» أَنَّ جَمِيعَ الْقَوَى الْمَدْرَكَةَ وَالْمَحْرَكَةَ الْحَيْوَانِيَّةَ كَالاَتُّ أَجْسَامٍ عَلَى سَبِيلِ تَصْوِيرِ تَلْكَ الْأَجْسَامِ ^(١) . وَفَسَرَ الْإِمامُ تَصْوِيرَ الْأَجْسَامَ بِالْقَوَى بِمَحْلُولِ الْقَوَى فِي الْأَجْسَامِ؛ وَمِنَ الظَّاهِرِ أَنَّهُ تَفْسِيرُ الْخَاصِّ بِالْعَامِ . فَإِنَّ لِفَظِهِ يُشَعِّرُ بِأَنَّهَا صُورُهَا النَّوْعِيَّةُ . وَهُوَ حَقٌّ؛ لِأَنَّ تَلْكَ الْأَجْسَامَ، لَا خَلْفَ لِفَظِهِ بِالْخَواصِّ، تَكُونُ مُخْتَلِفَةً بِالصُّورِ النَّوْعِيَّةِ . وَهَذِهِ الْقَوَى هِيَ تَلْكَ الصُّورِ النَّوْعِيَّةِ، وَهِيَ بِاعتِبَارِ كُونِهَا مِبَادِئَ التَّغْيِيرَاتِ تَكُونُ قَوَى، وَبِاعتِبَارِ تَقْوِيمِهَا الْهَيْوَى وَالْخَلْفَ لِلْجَسْمِ بِهَا أَنْوَاعًا تَكُونُ صُورًا نَوْعِيَّةً . وَالدَّلِيلُ المَذْكُورُ عَلَى أَنَّ الْقَوَى عَرَضَ يَسْتَلزمُ كُونَ النَّفْسِ الْأَرْضِيَّةِ وَالصُّورِ النَّوْعِيَّةِ لِلْمُتَرَجَّحَاتِ عَرَضاً، وَهُما جُوهرُ عَنْهُمْ .

وَالْحَوَابُ عَنْ هَذَا النَّظرِ أَنَّ صَاحِبَ الإِشْرَاقِ لَا يَلْتَمِمُ صَحَّةَ أَصْوَلِ الْمَشَائِينَ، فَلَا تَضُرُّهُ مُخَالِفُهُ .

النظر الثاني — صرَحَ الشَّيْخُ فِي صَدْرِ الْمَقَالَةِ الْعَاشرَةِ [٤٥] مِنْ إِلْهَيَاتِ «الشَّفاء» بِأَنَّ مِبْدَأَ الْإِفْعَالِ الْطَّبِيعِيَّةِ هُوَ الْمِبَادِئُ الْعَالِيَّةُ بِتَرتِيبِهَا ، فَلَوْنَاهَا تَعْلَمُ وَجُوبَ إِيجَادِهَا لِخَيْرِهَا، فَتَوْجِدُهَا . وَفَاعْلَمُهَا لَيْسَ بِطَبِيعَةِ أَصْلِهَا، بَلِ الْمِبْدَأُ الْأَوَّلُ يَتَوَسَّطُ الْمَقْوُلَ وَالنَّفْوَسِ الْفَلَكِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ الْعَنْيَّةِ، وَهِيَ

(١) «المدركة... تصور تلك» : نافعه في مت ١ . (٢) الْخَاصُّ : ت .

(٣) راجع «الشفاء» ، ج ٢ ص ٦٢٥ : «وَالْأَمْرُ الْخَادِثُ فِي هَذَا الْعَالَمِ تَحْدُثُ مِنْ مَصَادِمَاتِ الْقَوَى الْفَعَالَةِ السَّهَاوَيَّةِ، وَالْمَفْعُلَةِ الْأَرْضِيَّةِ تَابِعَةً لِمَصَادِمَاتِ الْقَوَى الْفَعَالَةِ السَّهَاوَيَّةِ» (طبع جمر ، سنة ١٢٠٣ = سنة ١٨٨٥ م) .

علم الباري تعالى بجميع المخلقات على ما هي عليه مع إيجاده لها كذلك ، وهو الوجه الذي لا يمكن وجودها على أحسن منه ، فإنه تعالى عَلِمَ أن الأحسن بكل نوع أى شيء هو ، فاوجده . أو علمه تعالى بجميعها الذي هو علمه تعالى بها على ما هي عليه لوجودها كذلك . وإذا كان كذلك ، يُطل الاستدلال بوجود الأفعال النباتية على وجود أصحاب الأنواع .

والحواب عن هذا النظر أن الواجب والمقبول الطولية ، لغاية شرفها ، غير موكلاً بتدييرات الأنواع ، بل العقول العَرَضية موكلة بذلك لقلة شرفها كما جاء في لسان الشارع : روحانية الماء ، والملك الموكل بالماء ، إلى غير ذلك من الكلمات الدالة على أن لكل نوع من الجسم ملكاً موكلاً بتدييره .

النظر الثالث — النفس إنما تفعل ما تفعله بتوسط الأعضاء والأرواح القوى ، مع أنها قد لا تشعر بها . ^(١) وكأن لا يحب في الفعل الشعور بالآلة ، فقد لا يحب فيه الشعور به نفسه .

النظر الرابع — لم لا يجوز أن يكون لها شعور بذلك الأفعال ، لكن لا يكون لها شعور بذلك الشعور ؟ ويدل على أن مبدأ جميع الأفعال النباتية والحيوانية والنفسانية هو النفس ، أن اشتداد الأفعال النباتية يُضعف الأفعال الحيوانية والنفسانية كما في ليلة البحران . ولو لا اتحاد الأفعال الثلاثة في المبدأ الذي هو النفس لم يمنع اشتغالها بعض تلك الأفعال من تمام اشتغالها بباقيها وكامل الباقى . وإذا كانت صورة كل جسم النوعية أو نفسه المجزدة مدبرة له ،

(١) لذلك : ت . (٢) فكاك : ت ، ت ١ .

(٣) في هامش ت شرح هو : « يعني : في ليلة البحران قوة الإدراك تكون ضعيفة » .

فلو دبر ذلك العقل أحد الأجسام اجتمع علنان مستقلتان على معلول واحد بالعدد في تدبير كل شخص من كل نوع من الجسم؛ وهو باطل.

والخواب عن هذين النظرين أن النفس قوة إدراكية. فهي إنما تفعل فعلاً بعد شعورها بذلك الفعل، فيمتنع أن تفعل ما لا شعور لها به. فدوارم الفعل يوجب دوام الشعور، حتى لا يقال: لعل دوام الفعل يوجب عدم الشعور به، كلام والله: فإن دوامهما يوجب عدم الإحساس بهما. وفيه نظر؛ لأن الشيخ ذكر في طبيعتيـات «الشفاء» أن النفس عند إرادتها تحريكَ عضو ظاهر كاليد مثلاً تحرّك أولاً العضلة حتى تُتَّبع حركتها حركة العضو. والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع أن ذلك الفعل اختياري وأول. لكن قوله غيرُ حُجَّة. والحق أن لها شعوراً به شبّهها بـ«إدراكها ذاتها»، وهو نوع خامس من الإدراك مبین للتعقل والتوهُّم والتخيل والإحساس،^(١) كان الأستاذ رحمه الله يسميه الوجدان، وهو في كلام صاحب الإشراق.^(٢) والمُدرَك بنوع من الإدراك دون نوع آخر يكون مشعوراً به من وجهه، وغير مشعور به من وجه آخر. وكل شيء يكون مدركاً بأنواع أكثر، يكون أظهر.^(٣) وكل شيء يكون مدركاً بأنواع أقل، يكون أخفى. والنفس إنما تدرك ذاتها والأرواح والقوى وأكثر البدن والأعضاء هذا النوع من الإدراك. فلذلك كأنها لا تدركها. ومنه الإدراك في اعتقاد الزالق بما يعصم ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحِك، إذ لا تخيل فيما لم يُفعَل، بل ولا تَعْقِلَ.

(١) في هامش ت: «(الأستاذ) أراد به نفس مفتر».

(٢) رحمه الله: نافعه في ت.

(٣) وكل شيء يكون مدركاً بأنواع أكثر، يكون أظهر: نافعه في ت.

ولو كان، لم يَكُنْ فِيهِما . ويشبه أن تكون النفس كالآلة للعقل العَرَضي في الأفعال ، ويكون هو مدبر ارتباطها بالقوى بقدر الإمكان ، فلا يلزم اجتماع عَلَيْهِ مِسْتَقْلَتَيْنَ عَلَى [٥٥] مَعْلُولٍ وَاحِدٍ بِالْعَدْدِ .

النظر الخامس — ما ذكر من الدليل على استناد حفظ الحال المُحَلّ لا يحتاج فيه إلى كون الحال عَرَضاً . بل عَرَضُته لو صحت تكفي في ذلك لأن الموضوع من علل العرض ، لا بالعكس .

والجواب عن هذا النظر أنه ذكر عرضية القوى للاستظهار في البيان ، أو لأنَّه هو الحق عنده .

النظر السادس — قد يكون تركب التغذية لتركيب محل القوة الفاذية ، لأن أجزاء المحل كالآلات للقوة . وقد يختلف الفعل لاختلاف الآلة .
والجواب عن هذا النظر أن ما يشتمل عليه تحصيل الغذاء وإصادفه بالعضو وتشبيهه به من التحريرات المختلفة في التغذية يبعد جداً أن يستبدل به عدم الشعور به من النفس وقوتها ، فيبدؤه ما بين بنية البدن . وأنزل ^(١) النفس في تلك البنية وهيأها لتتصرف النفس فيها وتصاحها وتستكملي بها بقدر الإمكان ، وهو العقل الذي هو صاحب النوع .

النظر السابع — فاعل الأفعال النباتية ليس تلك القوى ، بل هو المبدأ الأول بوسائله من جملتها تلك القوى عند الشيخ كما حكيناه عنه .
فلا حاجة بالأفعال الطبيعية إلى العقول العرضية .

والجواب عن هذا النظر ما صر في الجواب عن الثاني من أن البارى تعالى والعقول الطولية أعظم قدرًا وأعلى منزلة من أن تباشر تدبير الأبدان

(١) وازلال : ت . (٢) مَكْوَلَةٌ فِي الْأَصْلِ .

بنواتها ، بل الواجب تفويض تدبيرها إلى من يليق بذلك العمل من العقول العربية ، ولئن قال : لو كانت العقول العرضية موكلاة بتدبير الأنواع الحسانية لكان وجودها لأجلها ، وهو محال لاستحالة كون الأخس علة غائية للأشرف . فنقول : لا نسلم الملازمة المذكورة ؛ وسند المنع ظاهر .

النظر الثامن - إما أن يكون تعلق تلك القوة المجردة بذلك الجسم تعلق العلية^(١) ، أو يكون تعلقها به تعلق التدبير والتصرف . فإن كان الأول لم يكن متصرفا فيه^(٢) ، وإن كان الثاني كان نفسا له ، فلم يكن عقلا أبلة . والجواب عن هذا النظر أن فاعل وجود الروح والقلب قبل سائر الأعضاء هو العقل ، لا النفس ، لأن حدوثها عن حدوث الروح ، بل النفس إنما يفيض منها وجودُ القوى وبقية الأعضاء عند الشيخ . وكما أنها فاعلة ومتصرفة معاً عنده ، فقد يكون العقل فاعلاً ومتصرفاً معاً أيضاً .

النظر التاسع - لمَ لا يجوز أن تكون تلك القوة المجردة عقولاً كثيرة مساوية في العدد لأشخاص النوع بأن يكون لكل شخص عقلٍ على حِدَّه سُبْلِيقَةٍ وِيَحْمَىُّ عَنْهُ؟^(٣)

و بالخواب عن هذا النظر أنه من الحال أن يُفْوَضُ إلى العقل شغلٌ
يسيرٌ في زمانٍ يسيرٍ مع قدرته على أضعافه في زمانٍ غير متناسبٍ .

النظر العاشر — لو كان ذلك العقل معتنباً بـ**جميع** **أشخاص النوع** **لتألم** **بتائتها** على سبيل العاقب ولحصل منه ومن البدن نوع واحد كما حصل

((١)) الغلة : ص . ((٢)) فيه : زيادة ماخوذة عن ع .

(٣) تلك : نافعة في ت .

من النفس والبدن ، ولا تستكمل بالبدن كما تستكمل النفس به ، ولكان فعله بتوسط الجسم كما تفعل النفس بتوسطه .

والجواب عن هذا النظر أن العقل إنما لم يتالم بالتألم أشخاص النوع لأنه ليس < مبدأ الأفعال النفسانية من الإدراك والحركة الإرادية ، بل مبدأ > الأفعال النباتية والحيوانية فقط . فإن تعلق العقل بأشخاص النوع ليس لاستكمالها بها ، ولا غرض له في الفعل ^(١) أبنته ، بل هو كالباري تعالى والعقول الطولية في تفويت الغرض عن الفعل ^(٢) .

النظر الحادى عشر — الخلاق الروح من المَنِي قبل الخلاق الأعضاء
 منه ، إلا القلب : فإن الروح عند ما يخلق من المَنِي لا بد < له > من غلاف يحويه ويحفظه من التفرق [٥٦] ^(٤) ويربيه ، وهو القلب . والنفس تحدث بحدوثه فتبين عليه جميع القوى الطبيعية والحيوانية والنفسانية دفعة واحدة ، وتزيد الروح ^(٥) وتسرى من القلب وتحلق له متى ما يسرى منه شيء كالغشاء يحفظه عن التشتت وهو العروق والأعصاب . وأقول ما يسرى إلى جهة الكبد ويأخذ بالقومة المصورة في تكوينها ، لأن الحاجة إليها حينئذ أمس من الحاجة إلى الدماغ . ولذلك يكون الكبد في أول الكون أكبر من الدماغ ، ثم ينعكسُ الأمر . فالنفس صانعة للبدن ومتصرفة فيه . فالمدبر للبدن لا بد

(١) الزيادة وردت بالخامس في الأصلية ، رفع .

(٢) يصح أن تقرأ : العقل في ت . (٣) الزيادة عن : ع .

(٤) يمكن أن تقرأ : ويربيه ، فرع .

(٥) حين : ت ، ع ؛ ت ١ : حـ . (٦) التشتت : ت ١ .

(٧) أكبر : ت ١ .

من كونه فاعله ، وفاعله لا بد من كونه متصرفا فيه ، وهو النفس من غير الحاجة إلى عقل يوجده ويتصرف فيه بعض التصرف وهو الأفعال النباتية والحيوانية ، ويفرض بقية التصرف إلى النفس وهو الأفعال النفسانية :
^(١) من الإدراك والحركة الاختيارية .

والحواب عن هذا النظر أن تصرف القوة في الجسم لا يستلزم إيجادها إياه ، ولا بالعكس : فإن فاعل الروح والقلب ليس بالنفس مع تصرفها فيهما . ولئن قال : يمتنع أن يوجد العقلُ الروحَ قبل النفس ثم تفيض القوى منها عليه ، فإن القوة صورة الروح ؛ ويمتنع وجود الكل دون وجود الجزء . فنقول : المزاج الذي تستعد الروح به لتعلق النفس به غير المزاج الذي يحدث في الروح بعد تعلق النفس به ، وكذلك الصورة .

النظر الثاني عشر — ذكر صاحب الإشراق أن الحدس يحكم — من الاستدلال بالأفعال النباتية والحيوانية على وجود عقل عرضي معتنٍ بجميع أشخاص النوع بالسوية — بأن لكل نوع من الجسم ذاتاً روحانية فيها هيئات روحانية ، تكون النسبة الحسانية التي في ذلك النوع كرسم لها . وفيه نظر ، لا يقتضيه أن يكون لكل شخص من النوع ذاتان : إحداهما خاصة به ، والأخرى عامة له ولغيره ؛ وهو مُحال .

النظر الثالث عشر — لو كان العقل ذات النوع ، لكان ماهية النوع مفارقة في الخارج كما هو الرأى المشهور من القول بوجود المثل .

(١) والإدراك : ث . (٢) مشكول في الأصلية .

والحواب عن هذين النظرين أن مراده بالذات ما هو كالذات، وهذا نُكِرُّها؛ فلا يلزم أحد المُحالين المذكورين .

النظر الرابع عشر — مراده بكون النوع ذات العقل إما كونه ماهيته، أو كونه متعلقاً به تعلق التدبير والتصرف كتعلق نفوسنا بأبداننا . فإن كان الأول، كان القول بوجود المثل كما حكى الشيخ حقاً . وهو لا يقول به . وإن كان الثاني، فالذات ^(١) بالمعنى المذكور إنما تكون للأشخاص، لا للنوع . فيلزم أن يكون لكل بدن جزئي نفسان، وأن يكون العقل نفسها، وهم الحالان . والحواب عن هذا النظر أنه يجوز أن يكون للشخص الواحد نفسان إحداهما كالآلة للأخرى .

النظر الخامس عشر — العقل ناقص التعلق بالنوع بالنسبة إلى تعلق النفس بالجسم . فنقصان التعلق إما أن يمنع سراية الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر، أولاً . فإن منعه، لم تهبط من الهيئة الروحانية نسبة جسمانية . وإن لم يمنع، وجب أن يتالم العقل بتالم الأبدان لصعوذه الهيئة منها إليه حينئذ دائماً .

والحواب عن هذا النظر أننا نختار أن نقصان التعلق لا يمنع سراية الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر . وإنما أحدثت الهيئة الروحانية النسبة الجسمانية من غير انعكاس لاستكمال أشخاص النوع بالعقل دون العكس .

النظر السادس عشر — لم لا يجوز أن يكون لكل الأنواع عقل واحد عام الفيض كالعقل الفعال عند المشائين من غير أن يكون لكل نوع عقل [٥٧] على حدة؟

(١) ص : بالذات، والتصحيح عن ط ورقة النسخ .

والحواب عن هذا النظر أن العقل ذات النوع ؟ ويعتني أن تكون
لنوعين ذاتٌ واحدة . وفيه نظر ، لأنَّه كماً ممكِّن كونُه ذاتاً للأشخاص
الكثيرة ، فيمكن كونُه ذاتاً للأنواع الكثيرة . فالتحصيص إنما يمكن على
القول بوجود المثل كما حكى الشيخ .

النظر السابع عشر — الدليل بعد تسلیم جميع المقدمات إنما يدل
على وجود هذه العقول لأنواع النبات والحيوان دون بقية الأجسام ؟
والمطلوب وجودها ^(١) بجميعها .

والحواب عن هذا النظر أنا في الدليل المذكور لم نستدل بالأفعال
النباتية والحيوانية وحدهما ، بل وبأن الحال والنفس لا يمكن استبقاءها المحل
والبدن ، وهو يعم جميع أنواع الجسم . وصاحب هذا الرأي إنما بعثه إليه
اعتقاده في المثبتين للثلث وعجزه عن حل شبهة ثقاتها ، بجمع بين رأيهما ولم
يجعل ماهية الأشخاص مفارقة ، وجعل المفارق كالجزء من ذاتها . ورأيه
إنما يزيد على رأى المثبتين بهذا القدر . وذكر بين العقل العرضي والنفس —
بعد اشتراكهما في الاهتمام بالبدن وتدييره والمحاماة عنه واستبقاءه — فروقاً :
(الأول) أن تعلق النفس بالجسم بحيث تحصل منها حقيقة واحدة ،
وليس تعلق العقل به كذلك . (الثاني) أن تعلقها به ل تستكمِّل < به > ،
وليس تعلقه به كذلك . (الثالث) أنها إنما تفعل بتوسطه ، وهو قد
يفعل بلا توسطه . (الرابع) أنها تتأذى بتآذيه وهو ليس كذلك .
(الخامس) أنها تتعلق ببدن واحد ، وهو ليس كذلك ؛ فالعقل العرضية

(١) بجميعها : نافعة في ت ، رقم ت ١ : بجميعها . (٢) إنما : ت ١ .

(٣) الزيادة عن ع .

تشبه الطولية في أنها قد تفعل لا بتوسط الجسم، وإنما تستغني عنه في التأثير من حيث هي عقول، وإنما تدبر الأبدان وتفعل الحركات النباتية والحيوانية بتوسط الآلات من حيث هي كالنفوس.

الوجه الثاني

كل نوع من الجسم مطلقاً، أو من الجسم المركب، ليس بواقع بالاتفاق لدوام وجوده على نهج واحد. إنما يبرز الإنسان إنساناً والفرس فرساً والنخل نخلاً والبرّ براً، واختلاف كل ريشة من ريش الطاووس ليس لاختلاف تلك الريشة في ذاتها، فإن اختلافها في نفسها لا يبلغ هذا الحد من الكثرة، فيجب أن يكون لكل نوع عقلٌ على حدة يدبره ويستقيمه وتصدر عنه فيه هذه الآثار العجيبة وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول : إنه استعمل الاتفاق في كون وجود الشيء مطلقاً أقل من عدمه ، أو كونه متساوي الوجود وعدم مطلقاً ، وهو خطأ ، لأن الاتفاق ليس قلة وجوده مطلقاً أو تساوي وجوده وعدمه مطلقاً ، بل هو قلة وجوده عن فاعله ، أو تساوي وجوده ، لا وجوده عنه . وأيضاً^(١) دوام وجود النوع عن الفاعل أو كثرة وجوده عنه – وإن اقتضى كون النوع مقصوداً قصداً طبيعياً أو إرادياً – وعدم كونه من الغابات العَرَضِيَّة التي تتبع الفعل بطريق الضرورة أو العروض من غير أن يكون مقصود الفاعل^(٢) أحد القصدرين ، لكون مقصود الفاعل أحد القصدرين هو الغاية الذاتية^(٣) لذلك الفعل الطبيعية أو الإرادية ، لكنه لا يقتضي كون الفاعل عقلاً هو

(١) عن الفاعل ... كون النوع : نافضة في ت ١ . (٢) فرع ، ص ، ت ١ :

مقصودة ، والتصحيح عن ظ . (٣) مهملاً النقط في الأصلية .

ذات النوع بالمعنى المذكور . وأيضاً اختلاف ألوان الريشة لا بد فيه من اختلاف أمزجتها أجزاءها بعد اختلاف ألوانها . وكما اختلفت أمزجتها كل هذا الاختلاف ، فلم لا يجوز أن تختلف صورها النوعية مثله ؟ وأيضاً القول بوجود عقول كالأمثلة للأنواع يستدعي كون وجودها لتكون كالقوالب لها ودستوراً للفاعل الأول في إيجاده الأنواع ؟ وهو باطل ، [٥٨] لأن مُوجَدَ الأشياء لا يفتقر في إيجاده إلى ما يكون كالأنموذج له يراجعه في الإيجاد ، والإِحْتِاج المثال في وجوده عنه إلى مثَلٍ آخر وسلسلَ الاحتياج إلى غير النهاية ؛ ولأنه لو كان إيجاده القالب ليكون وسيلة إلى إيجاده النوع لكان الجسم أشرف من العقل بكونه علة غائية له حينئذ ، وهو محال في بدأه العقول السليمة عن التدنس بالعوائق الفاسدة . وأيضاً : لم لا يجوز أن يكون العقل المعنى بال النوع أَخْسَ من نفوسنا أو من النفوس الفلكية ؟

ويُمْكِنُ الحواقب عن الأول بأن المراد بوقوع الأنواع وقوعها عن فاعلها ، لا وقوعها في أنفسها .

والحواقب عن الثاني والثالث إنما يمكن البناء على القول بالمثل كما هو المشهور.

وعن الرابع أنه لا يلزم من كون العقل كال قالب للجسم أن يكون الفاعل قد اتخذه ليصنع الجسم كصُنْعَه العقل . وإنما يلزم ذلك لو افتقر الفاعل في إيجاده المفعول إلى أن يراجع مفعولاً آخر قبله ، ويجعل الآخر كالأول ؛ وهو باطل لإفراطه إلى التسلسل ، ولأن وجود المناسبة بين المفعولين لا يقتضي كون وجود المفعول المتقدم لأجل وجود المتأخر ، وإلا كان المعلول

(١) في الأصلية : احتاج . (٢) بداية : ع ، ت ١ .

(٣) ولا : ت ١ . (٤) في الأصلية ، ت ١ : لاقطانه .

المتأخر أشرف من المتقدم لكونه علة غائية له حينئذ، وذلك محال لاستحالة
كون المفعول أشرف من الفاعل .

وعن الخامس أن العقل العَرْضِي يكون علة فاعلية لوجود الأجسام
ونقوسها وكالاتها العملية والعلمية^(١) . والنفس تعجز عن إيجاد الجسم فضلاً
عن إيجاد ما هو أشرف من الجسم .

الوجه الثالث

وهو كالأول : كثير من قوى النفس ، وهو القوى الثلاث النباتية ، أضيف
إليها أفعال ، إنما يمكن من فاعل مدرك وهي الأفعال النباتية من التصوير
والإباء والتقدية . ويترتب أن يصدر التركيب العجيب الذي في أبدان الحيوانات
وخصوصاً الذي في بدن الإنسان من قوة لا شعور لها ألبنة قائمة بالمني^٢ ، وهي القوة
المصورة الفائضة على مادته من نفس الأب ، لأن النطفة إما أن تكون متشابهة للأجزاء
في نفسها كما هي متشابهة الأجزاء عند الحسن أو لا تكون . فإن كانت ، كان
الشكل الفائض من القوة المصورة على تلك المادة كُرة لأن الفاعل الواحد
البسيط إذا كان عديم الشعور فإنما يفعل في القابل الواحد البسيط أثراً
واحداً متشابهاً ، فكان الحيوان كرّة ، وهو محال . وإن لم يكن ، لم يحفظ
فيه ترتيب الأجزاء ولا نسبة بعضها إلى بعض لسيطرة النطفة ورطوبتها
ورقها . فلم يبق وصف الأعضاء على نسبة واحدة فيها بحسب أكثر الأمر .
والواقع بخلافه ، فعدم التشابه أيضاً محال . فيستحيل استناد التركيب إلى
القوة المذكورة لعدمها الشعور . ويترتب أن يصدر النتو من قوة عديمة الشعور ،

(١) العملية والعملية : ت ، ع .

وهي القوة النامية ، لأن النتو لا بد فيه من ورود مادة على الجسم الثاني وحدوث خلل فيه يسع تلك المادة ومن حركات تلك المادة الواردة إلى جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الأعضاء وبحسب اختلاف أحوال كل عضو في الطول والعرض والعمق . ومن الحال صدور هذه الحركات المختلفة من قوة واحدة بسيطة عديمة الشعور وهي القوة النامية ، لأن المحرك الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور وجب أن تكون الحركة الصادرة عنه في الجسم المتحرك حركة واحدة بسيطة متشابهة بالضرورة . ويمنع أن تصدر التغذية من قوة عديمة الشعور وهي القوة [٥٩] الغذائية ، لأن التغذية لا بد فيها من تحصيل الغذاء وست الخلل الحادث لتحلل بعض الأجزاء بذلك الغذاء ومن الصاقه بالأجزاء المختلفة في الجهات المختلفة ومن تشبيهه بها في اللون والقوام وغيرها وإصاقه بها في الجهات المختلفة بحركات مختلفة . وفاعلها لا بد من كونه مدركا ، فإذاً لا بد من كون مصدر التصوير والنحو والتغذية مدركا . وهذا المدرك ليس هو النفس الإنسانية لدوم الثلاثة في البدن مع غفلتنا عنها ، ويحده من غفلتنا عنها في أبداننا حدسا موجبا للبيتين : أن الحيوانات العجم لا تدركها في أبدانها أبداً . وهذا المدرك موجود آخر غير النفس ، معنـىـ بأـنوـاعـ الـحـيـوانـ وـالـنبـاتـ ، وـهـوـ المـطـلـوبـ . والـدـلـيـلـ بعد تسليم كل المقدمات لا يلزم منه أن يكون لكل نوع عقل يخصه لإمكان كون الموجود المذكور عام الفيض وهو العقل الفعال ، وهو أيضا لا يعم المعادن والعناصر والأفلاك وأيضا مصوّر بعض المني . قلنا : يمكن كونه

(١) في ص ، ت ، ع ، ت ١ : أصوات وتصحيح عن ظ . (٢) هنا ورد في ص تكرار منطوب عليه للفقرة السابقة ابتداء من « وهي القوة النامية ، لأن النتو ... ». وكذلك في ت ١ . (٣) في ص ، ت ، ع : تحركات ، وتصحيح عن ظ .

فائضاً عليه من نفس الوالد، عند الشيخ . وأما مصوّره بصور باق الأعضاء ففائض عليه من نفس الولد عنده . وكما أن مكون الروح من المني ليس بقوّة مصوّرة فكُون القلب منه يمكن أن لا يكون إياها أيضاً . فليس مصوّر جميع الأعضاء الأصلية من المني قوّة مصوّرة حادثة في المني من نفس الوالد عند المشائين كما توهّم المستدل ، بل ذلك ظاهر عبارة الأطباء . والواقف على ما في الوجه الأول من السؤال والجواب لا يخفى عليه ما في هذا الوجه منها ، فلافائدة في الإطناب .

الوجه الرابع

القول ^(١) العَرْضِيَّة ممكنة الوجود، وهي أشرف من أنواع الجسم؛ ووجود الأحسن مسبوق بوجود الأشرف . فالقول العَرْضِيَّة موجودة . وهو المطلوب . ولقائل أن يقول : إن هذه العقول إنما تكون ممكنة الوجود لو كانت ماهيات الأجسام مفارقة ، كما حكى الشيخ عن القائلين بوجود المثل . فالقول بوجود المثل ، على ما ذهب إليه صاحب الإشراق ^(٢) (رحمه الله) ، في غاية الضعف؛ وعلى ما نقل الشيخ عن القائلين بوجودها ، في غاية القوة . وأول ^(٣) الشيخ أبو نصر الفارابي ^(رحمه الله) المثل بالصور العلمية التي للباري تعالى . وأرسطو يقول بها . فيرتفع التزاع بينه وبين أفلاطن . واستحسنه المتأخرون . وفيه نظر؛ لأنَّه يُشعر بأنَّ علم الباري تعالى بالصور ، وهو محال . وأيضاً ^(٤) أفلاطون يقول بوجود المثل في خارج جميع القوى المُدركة ، لا في خارج عقولنا فقط . فالتأويل المذكور صَلَح من غير تراضي الخصمين .

(١) في ص : العقل ، والتصحيح عن ظ ، ت ، ع .

(٢) فالقول بوجود المثل : نافعة في ت ١ . (٣) رحمه الله : نافعة في ت .

(٤) بالصورة : ص . (٥) أفلاطن : ت ، ع .

البحث السابع

فِي أَنَّ الْمَشَأَلَ يَعْمَلُ كُلَّ كُلِّ

وهو خوى الرأى الأول . ولهذا لم يفرد الشیخ عنه مع تصريحه به مرات . وأدله نفس أدلة الرأى الأول . وحاصلها أن كل طبيعة طبيعية واحدة في الخارج [٦٠] . وكل ما هو كذلك مشترك في الخارج . وكل ما هو كذلك مجرد فيه ، وهو ينتج المطلوب . وحاصل معارضتها أن الطبيعة لا تكون مشتركة في الخارج ، وإلا اتصف الشيء الواحد بالمتقابلات معاً ، وهو محال . ولزم من اتصافها بالشخصيات الحسانية كونها مقارنة مفارقة معاً ، وهو باطل .

وحاصل جوابهما أن الواحد بالوحدة العقلية يجوز اتصافه بها معاً ، أو أنه إنما يوصف بها باعتبار أفراده دون نفسه ، أو أن الاشتراك في الخارج لا يستلزم اتصاف المشترك بالخصوصيات فيه كما لا يستلزم الاشتراك في العقل اتصاف المشترك بها معاً فيه ، أو أنه إنما يستلزم اتصافه بها معاً في الخارج على وجه كلى ، والمحال اتصافه بها معاً في الخارج على وجه جزئي لا على وجه كلى ، أو أنه يستلزم اتصافه بها ، لكن اتصافه بها لا يستلزم كونه ماديا [٢] لأن كون مقارنة الذات الصفة مبادلة للاختصاص الناعت .

(١) ص : مخوى . (٢) كونها : ت .

البحث الأول

في شرح حقيقته وكيفيته

المثال المُعلق صورة شخص ، هو جسم أو جسماني ، موجودة خارج جميع القوى الإدراكية ، بمعزدة عن مادتها تجريداً ناقصاً كتجريده صورته الخيالية عنها . فمثال الجسم يكون قائماً بذاته بجوهريته . ومثال الجسماني يكون قائماً بمثال الجسم لعراضته . والمثال الأول جوهر^(١) ، وهو السابق من لفظ المثال إلى الفهم . والمثال الثاني عرض^(٢) . فمثال الجوهر جوهر^(٣) ، ومثال العرض عرض . ويحتمل أن يكون مثال العرض المعلق جوهرًا ، دون العكس .

ومثال المعلق — باعتبار سعة عرضه المتوجه في الشرف^(٤) ، بين أدنى طبقات النفوس فيه وأعلى طبقات الأجسام — يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجردة ؛ ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحاً من الحكماء هو صاحبُ الإشراق وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمة الإشراق » . وهو الذي أشار إليه الأقدمون : أن في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسي في الأفلان والعناصر بجمع ما فيها من الكواكب والمركيبات والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وفي دوام حركة أفلاته المثالية وقبول عناصره ومركتاته آثار حركات أفلاته وإشراقات العالم العقلية . وتحصل فيه أنواعُ الصور المعلقة المختلفة إلى

(١) ناقص في النص ، موجود بالهامش في الأصلية . (٢) فـ ظ : عرصته .

(٣) هـ : ت ١ .

غير نهاية على طبقات مختلفة بالطافة والكثافة ، كل طبقة لا تناهى أشخاصها وإن تناهت الطبقات . وذلك لأن العالم المثالى ، وإن تناهى من جهة الفيض الأول الإبداعى من الأفلاك والكواكب ونقوسها والمعانير ومركتها المثالية الأصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها إلى علل وجهات عقلية ولتناهى تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المرتبات العقلية بتناهى معلمولات المثالية — إلا أن الحاصل من الأشباح المجزدة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الأدوار الغير متناهية لا يتناهى ، لكن لعدم ترتيب تلك الأشباح وعدم تركب ^(١) بعد غير متنه منها ، جاز كونها ^(٢) غير متناهية .

وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها أنواع ^(٣) مما في عالمنا هذا ، لكنها لا تناهى . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والأخيار من الإنس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين . ولا يحصى عدد الطبقات ولا مافيها إلا البارى تعالى [٦١] وكل من وصل إلى طبقة أعلى وجدها أطف سرائي وأحسن منظرا وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وأنحر الطبقات ، وهو أعلاها ، ينضم الأنوار العقلية ، وهي قرينة الشبه بها . وعجب هذا العالم لا يعلمه إلا الله تعالى . وللسالكين فيها مأرب وأغراض من إظهار العجائب وخوارق العادات كاظهار أبدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد أو في أوقات ، واحضار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس ، إلى غير ذلك . وكذا المُبَرِّزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويُظهرون

(١) مهملة القط في الأصلية ؛ رفع ، ت ١ كما أثبتناها .

(٢) مشكولة في الأصل .

منه العجائب . وبهذا العالم يتحقق بعث الأجياد على ما ورد في الشرائع الإلهية ، وكذا الأشباح الربانية ، أعني الأشباح المليحة الفاضلة والمعظيمة المائلة التي تظهر فيها العلة الأولى والأشباح التي تلقي بظهور العقل الأول وأشباحه فيها . إذ لكل من العقول أشباح كثيرة على صور مختلفة تلقي بظهوره فيها . وقد يكون للأشباح الربانية إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر ، كما أدرك موسى بن عمران عليه السلام البارئ تعالى لما ظهر في الطُّور وغيره على ما هو مذكور في «التوراة» . وكما أدرك النبي عليه السلام وأصحابه — رضوان الله عليهم أجمعين — جبرائيل عليه السلام لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه . ويحوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنسور الأنوار ولغيره من الأنوار المجزدة : يظهر كل منها في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل . فنسور الأنوار والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين إنما ظهروا في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكفاية إلى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل . فأن قلت : مراده يحوز كون جميع عالم المثال مظاهر لله تعالى ولغيره من الملائكة ليس أنه تعالى والملك يمكن كونهما ^(١) ما هي بين جميع الأشخاص المثالية بالتوزيع أو بغيره ، بل يمكن أن يكون لهما كالآبدان للأنفس يدركان منها كما يدرك بعضنا بعضا من بدنه ، والتعلق بالبدن المثال أحسن من تربية النوع ، فكيف نزه العقول الطولية والباري تعالى عن التربية ، ولم يترهم عن التعلق ؟ وموسى ما أبصره <تعالى> في الطُّور ولا في غيره ، بل طلب منه الرؤبة فلم يحظ بها وقع على التماسها . نعم ،

(١) رضي الله : ع ، ت ١ ، أجمعين : نافعة في ع ، ت ١ .

(٢) كونها : ت ١ . (٣) ازيادة عن ع .

سمع كلاما عليه ^(١) منه تعالى <لتصوّر المصورة الوحي بصورة كلام مسموع منه تعالى ^(٢)>. والنبي والصحابي إنما رأوا جبرائيل في صورة دجية الكنبى لتصوّر المصورة إياه بصورة كصورته ، لا لأنّه متعلق ببدن مثالي كبدن دجية . قلت : التعلق الذي هو أحسن من التربية ، وهو تعلق النفس بالبدن المثالي ^(٣) لا لاستكمال أو تمامه . وأما التعلق <به> ^(٤) لا لذلك ، بل يعني أنه تعالى أو الملك يبصر منه أو يدرك منه كما يُبصر أحدنا صاحبه من بدن صاحبه ووقوع الأدراك ^(٥) مِنَّا عليه – لا يوجب نقصاً في ذاته أو تغيراً عليه فيها أو في صفة مستقرة فيها ، بل في النسب والإضافات التي لا تعلق لها بكلله أصلها .

وبهذا العالم أيضاً تتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنات وتعذب أهل النيران بجميع أنواع المذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فإن المدرك فيما هو النفس الناطقة ، إلا أنها [٦٢] تدرك في هذا العالم بالآلات جسمانية ، وفي عالم المثال بالآلات شبّحية .

(١) مشكولة في الأصلية . (٢) نافق في ص ، والزيادة عن ت ، ع .

(٣) مشكولة في الأصلية . (٤) الزيادة عن ع .

البحث الثاني

في الاستدلال على وجود عالم المثال المعلق

وهو من وجوه :

الوجه الأول

إن وجود الصورة الحزئية ، كصورة زيد مثلاً ، في الخيال مجرد تجريدًا ناقصاً يستلزم إمكان وجودها في الخارج مجرد تجريدًا ناقصاً بحسب ماهيتها ، وهو مع خيريته وامتثال العناية عليها (أى على الإمكان والخيرية^(١)) يوجب القطع بوجود الصورة الحزئية في الخارج ناقصة التجريد ؛ فيصبح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وها هنا أسئلة :

السؤال الأول : وجود الصورة الحزئية في الخيال ناقصة التجريد إنما يدل على إمكان وجودها في الخارج ناقصة التجريد بالإمكان العقل الذي هو عبارة عن الشك ، لا بالإمكان الذاتي الذي هو عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم ؛ والإمكان المقيد في الاستدلال هو الذاتي لا العقل ، لأنه لا يأبى الامتناع الذاتي .

واللحواب عن هذا السؤال أن مفهوم صورة زيد مثلاً الحزئية الناقصة التجريد ، كل لصدفها على صورته المنطبع بها مادته وعلى صورته الخيالية وعلى

(١) ما بين فوسين شرح في هامش ص . ١ (٢) المفرد : ص ، ت ١

مثاله المعلق ، إن كان . واتصاف فرد من النوع بصفة يستلزم جواز اتصاف كل باقي الأفراد بها بحسب الماهية^(١) ، فإن ما تتصف به الماهية في ضمن فرد تكون ممكناً للاتصاف به في ضمن كل واحد من الأفراد بالضرورة ، على معنى أنها لا تأبى لشيء من أفرادها الاتصاف بتلك الصفة ، ولا يمتنع شيء من الأفراد عن الاتصاف بالصفة بحسب الماهية أصلًا .

السؤال الثاني : الصورة الحزئية الناقصة التجريد التي في الخيال عرض^(٢) في موضوع جساني ، والصورة الحزئية الناقصة التجريد التي في الخارج بالفرض ، جوهر . فلا يلزم من ثبوت نقصان تجريد الصورة الأولى في الخيال إمكان ثبوت نقصان تجريد الثانية في الخارج بحسب ماهيتها لتبين ماهيتها واحتياط كون الصورة الحزئية الناقصة التجريد ممتنعة الوجود في الخارج بحسب ماهيتها .

والجواب عن هذا السؤال أن الصورة الحزئية التي في الخيال من زيد — وإن كانت من حيث هي هيئة فيه عرضًا — لكنها من حيث مطابقتها زيداً جوهر ، وهي باعتبار المطابقة مثله ، ومثل مثاله المعلق إن كان ، فيكون مثاله المعلق ممكناً الوجود في الخارج بحسب ماهيته . وهو المطلوب هاهنا .

السؤال الثالث : الصورة الحزئية الناقصة التجريد الخيالية إنما تدرك بها الخلقة التي هي من مقوله الكيف . فالصورة الناقصة التجريد عرض ، ويتمنع قيام العرض بذاته في الخارج .

(١) ما يتلو هنا إلى ص ٩٣ س ٦ مضطرب الوضع في ت ١ ، إذ نقل فيها إلى ص ١٠١ م ١ .
بنتها وضع ما يرد هنا ص ٩٣ س ٦ وما يتلوه ، في هذا الموضع . (٢) ص : جوهر هو .

والجواب عن هذا السؤال أن زيداً متخيلاً بالعرض أيضاً بصورةه الخيالية ، وهي مثله باعتبار المطابقة . فتكون ماهيتها نفس ماهية مثاله المعلق مع كونها جوهراً ، ومثاله المعلق مثله ، فيكون مثاله المعلق ممكناً^(١) الوجود في الخارج بحسب ماهيته ، <يعني أن ماهيته> لا يقتضي عدم شيء من أفرادها في الخارج وإن لم يوجد بعضها فيه أبداً .

السؤال الرابع : لا نسلم أن عالم المثال على تقدير وجوده يكون خيراً أعظم من شره ، لإمكان تفويت خيره خيراً أكبر منه سلماً . لكن قد يكون وجوده موقوفاً على وجود شرط دائم العدم ، فلذلك لا يوجد أبداً . والجواب عن هذا السؤال أن عالم الخيال لا بد من كون [٦٣] خيراً أعظم من شره ، وإن لم يكن أشرف من العالم الحسي . وذلك الشرط لا بد من كونه ممكناً . وخيره أكثر من شره ، فيجب وجوده ، لاشتمال العناية عليه ، ولا يتسلسل ، لامتناع التسلسل .

السؤال الخامس : مفهوم صورة زيد الجزئية ، كلّ . فلمَ لا يجوز أن تكون المفارقة من اللوازم الخاصة بذلك المفهوم دون جزئياته ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المفارقة التامة من اللوازم الخاصة بالمفهوم الكلي بصورة زيد الجزئية ، والمفارقة الناقصة صفة للجزئي الذهني وهو صورة زيد الجزئية الخيالية . واتصاف الجزئي الذهني بالمفارقة الناقصة يستلزم إمكان اتصاف سائر الجزئيات بها ، يعني أن الماهية المشتركة بين الجزئيات لا يأبى لها وجود تلك الصفة ولا عدمها .

(١) ماقصه في ت، ص؛ والزيادة عن ع.

**السؤال السادس: اتصاف الشيء بصفة إنما يستلزم إمكان اتصاف منه
بها، لو وجّب الاشتراك في كل لازم للصافية، وهو منوع على تقدير القول
بوجود المثل.**

والحواب عن هذا السؤال أن الماهية، بمعنى أحد الجزئيات^(١) لا على التعيين، تكون مستلزمة لإمكان اتصاف كل واحد من الجزئيات بتلك الصفة، بالاتفاق.

السؤال السابع : لم لا يجوز أن يكون المثال المعلق ممتنعاً بحسب الغير بحيث لا يوجد أصل؟

والجواب عن هذا السؤال أن المخصص لوجود المكن عن العلة الفاعلية أن يصير خيره أزيد من شره بالنسبة إليه أو إلى جملة العالم غير مفوٌت لأعظم منه أو مثله . فإنه متى صار كذلك ، وجب وجوده عنه . وعالم المثال المعلق كذلك ، إلا كان العالم الحسي أشرف منه ، وهو عالٍ ؛ فيكون عالم المثال المعلق واجب الصدور عن الفاعل . وهو المطلوب .

الوجه الثاني

كثرة مشاهدة الأنبياء والأولياء وتألهة الحكماء عالم المثال المعلق
وإخبارهم إيانا بتلك المشاهدات بحيث قطعنا بأن وجوده بالنسبة إليهم
من المشاهدات ، وبالنسبة إلينا من المواترات . أما الأنبياء عليهم السلام
فكل أخبار النبي عليه أفضل الصلة والتوجيه مثلاً عن البرزخ وتجسد الأعمال
فيه . فإن قلت : تجسد الأعمال يوجب أن يكون مثال العرض جوهراً ،

(١) الجهات : ع . (٢) المشاهدة : ت . (٣) النبي عليه السلام : ت .

وهو خلاف ما ذكر صاحب الإشراق من أن مثال العَرَض عَرَض^(١) ، وهو خلاف ما ذكر صاحب «الشجرة»^(٢) من أن مثال الحال يكون حالاً في مثال المُحْلِّ تخيلاً أو تخيلاً . قلت : القول بالمثل يجوز أن يكون مثال العرض جوهراً و يؤيده تجسّد الأفعال ، و قول مثبتي المثل في التعليميات بوجود شكل ساذج مع أن الشكل عرض والشكل الساذج يكون جوهراً . وقول صاحب الإشراق ليس بمحنة . ومراد صاحب «الشجرة»^(٣) بأن قيام مثال الصفة بمثال الذات تخيل أن مثالها قد يقوم بذاته . لكن قد يُخْفِيْل أنه قائم بمثال الذات ، وقد يُخْفِيْل كما هو في تجسّد الأفعال . فلا يَرِدُ عليه ما ذكرتم .

وأما الأولياء فكقول الشيخ المحقق المكافئ الكامل المكمل محيي الدين^(٤) المغربي رضي الله عنه مثلاً ، فإنه ذكر في الباب الثالث والستين من «الفتوحات المكية»^(٥) في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث حقيقة البرزخ ، وقال إنه حاجز معقول بين متعاقورين ليس هو عين أحد هما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس . وليس إلا الخبال كما يدرك الإنسان صورته في المرأة و يعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجهه ليَرَاها في غاية الصغر لصغر حرم المرأة ، أو الكبر لعظمها . ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس في المرأة صورة ولا شيء بينه [٦] وبين المرأة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله إنه رأى صورته ، ما رأى صورته . فما تلك الصورة المرئية؟ وأين محلها؟ وما شأنها؟ فهى ثابتة منافية ، موجودة معدومة ،

(١) نافعة في متن ص ومزبدة في الماش نصحيعاً . (٢) صاحب «الشجرة» = عن الدين بن عبد السلام المقدسي . (٣) بالمثل : نافعة في ت . (٤) كما هو كما : في ص ، ع . (٥) ص : العربي ، وما أتبناه عن ع ، ت . (٦) عن : ت .

معلومة مجهلة ؟ أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لبعده ضرب مثالاً لعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا، وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقة ، فهو بحالها أعجز وأجهل وأشد حيرة . ونبهه بذلك على أن تجليات الحق ^(١) أرق وألطى معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن إدراك حقيقته إلى أن بلغ عجزها أن تقول : هل لهذا ماهية ؟ ^(٢) أو لا ماهية له ؟ فإن القول لا تتحققه بالعدم المفهوم وقد أدرك البصر شيئاً ما، ولا بالوجود المفهوم، وقد علمت أنه ^(٣) مأهلاً شيئاً، ولا بالإمكان البحث . وإلى مثل هذه الحقيقة يشير الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه ويخاطبها أجساداً حاملة أرواحاً لا شك فيها .

والملكا^١ يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته، كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضها ، ويرى الموت ك بشاء أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع . ومن الناس من يدرك هذا التخييل بعين الحس . ومن الناس من يدركه بعين الخيال، وأعني في حال اليقظة . وأما في حال النوم فبعين الخيال قطعاً . ثم قال بعد أن ذكر الناقور والصور ووصف الصور بالقرن النوري وبعد ما قررناه : فليعلم أن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية ، أودعها صوراً جسدية في مجموع هذا القرن النوري ؛ بجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور إنما يدركه بعين الصورة التي هو فيها في القرن .

وقال في آخر الباب : وكل إنسان في البرزخ مرهون بحسبه محبوس في صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيمة فينشأ الآخرة ، والله يقول

(١) له : نافعة في ت ١ . (٢) هل هذا ماهي : ت ١ . (٣) خاتمة : ت ١ .

(١) الحق وهو يهدى السبيل . وهو من قوله تعالى : « حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ ، قَالَ : رَبَّ ارْجِعُونِ لَعَلَّيْ أَعْمَلُ صَالِحًا فِيهَا تَرَكْتُ . كَلَّا ! إِنَّهَا كَلْمَةٌ هُوَ قَاتِلُهَا ، وَمِنْ وَرَائِهِمْ بُرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُسْعَثُونَ » . (٢) وأما الحكماء ، فلان أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وابن أذفنس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخالية المعلقة بلا محل : المستيبة والمظلمة ، ويدهبون إلى أنها جواهر مجردة مفارقة للواد ، ثابتة في الفكر والتخيل النصفي بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل المعلقة الموجودة في الأعيان لا في محل ، وإلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الروبوية ، وإلى عالم العقول والنفوس ، وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وهي عالم الأفلاك والعناصر بما فيها ، وإلى الصور الشبحية وهي عالم المثال المعلق .

فإن قلت : تلك المشاهدات لارتسام الأشباح في الخيال ، لا لوجودها في الخارج وإنما لرأها كل ملائم الحسن . قلت : كما أن تخيلها شرطاً يختص بعض الأشخاص دون البعض عند المشائين ، فقد يكون للإحساس بها شرط يختص ببعضهم دون البعض . (٤)

الوجه الثالث

الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ، للأدلة الدالة على امتناع كون الإبصار بالانطباع ، كاستحالة انطباع الكبير في الصغير ، ولا بخروج شعاع من العين إلى المرئي ، للأدلة الدالة على استحالة كون الإبصار بخروج شعاع نحو أنه : إما عرض أو جوهر ، والأول محال لاستحالة الحركة على

(١) الحق : ناقصة فيت ١ . (٢) سورة المؤمنين : ١٠١ ، ١٠٢ ، وفت ١ :

صالحات . (٣) مشكولة في الأصل هكذا . ولكن يظهر أن الباء تسبق النون في كتابة الاسم في النسخة الأصلية . (٤) وردت مكررة في الأصلية . (٥) مشكولة في الأصل .

العرض ، [٦٥] والثاني محال أيضا لأن ذلك الجوهر جسم أو غير جسم ، والثاني محال لاستحالة النقلة على جوهر ليس بجسم ، والأول محال لأن حركته إما طبيعية أو إرادية أو قسرية ، ولا سبيل إلى شيء منها : أما إلى الأول فلعدم كونها إلى جهة واحدة ؛ وأما إلى الثاني : فإن كانت الإرادة لنا أمكننا عدم الرؤية عند التحديق ، وهو محال ، وإن كانت له كان حيوانا ، وهو محال ؛ وأما إلى الثالث فلأن حركته لم تكن طبيعية لم تكن قسرية ، لأن القسر على خلاف الطبع ، فيث لا طبع فلا قسر ، بل الإبصار بمقابلة العين السليمة لمستير بحيث يحصل للنفس إشراق حضوري عليه فتراه . فالصورة التي ترى في المرأة كصورة النساء ليست فيها لاختلاف مناظرها باختلاف مقامات الناظرين ، ولا في الهواء لأنها لو كانت فيه ونحن إنما نراها خلف المرأة وكانت في المسواء الذي خلفها ، فاستحال رؤيتها لخلفها المرأة ، ولا في البصر أو الدماغ لامتناع انطباع الكبير في الصغير ، ولا هي صورة النساء بعينها لأن يكون الشعاع قد نخرج من العين إلى المرأة وانعكس منها إلى النساء ، لأننا ^{يَدِنَا}^(١) أن الإبصار ليس بالشعاع فضلاً أن يكون بانعكاسه . فهي ليست في جسم ^{البَشَرَة} . والطبقة الخليدية أيضا من آلة للنفس يرى بها صور ^{البُصْرَات} . ^{وَكَذَّا}^(٢) أن الصور التي ترى في المرأة ليست فيها ، فالصور التي ترى النفس بواسطتها الأعيان الحسية ليست في الخليدية ، بل تحدث عند المقابلة فيقع من النفس إشراق حضوري على المستير إن كان حسيا ؛ وإن كان شبيحا محضا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة . فإذا وقعت الخليدية في مقابلة المرأة وقع من النفس إشراق حضوري ، فرأى المرأة بواسطة المرأة

(١) فـكـا : ت ، ت ١ . (٢) فـي صـ : مرآة ، والتـصـحـجـ عن ظـ ، عـ ، تـ .

الجلدية والمرأة الخارجة . فالصورة ^(١) التي ترى في المرأة ، بل كل الصور الإبصارية ، بل كل الصور الخيالية ، ليست موجودة في الأذهان لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ؛ ولا في الأعيان الحسية ، وإلا لرأها كل سليم الحس ؛ ولن يست معدومة مطلقاً ، وإن لم تكن متصورة ولا متقدمة بعضها عن البعض ، ولا محكماً عليها بالأحكام المختلفة . ولا شيء في عالم المجردات الناتمة التجريد من الباري تعالى والعقل والنفوس ، لكونها صوراً جسمانية ناقصة التجريد ^(٢) ؛ فتكون موجودة في عالم آخر وهو المعنى ^(٣) عالم الخيال ، فيصبح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وهاهنا اعتراضات :

الاعتراض الأول : يجوز أن ينقسم ما ترسم فيه صورة العالم من العين أو الدماغ أقساماً كثيرة تساوى أقسام العالم عدداً وشكلاً ، لا قدرها ؛ وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير الأجزاء الحالة هي فيها من الحس المشترك ، وتكون نسبة بعضها إلى البعض في القدر كنسبة متعلقاتها الخارجية بعضها إلى البعض في الحس المشترك كقرب متعلقاتها بعضها من البعض في الخارج ، ونسبة ما بينها من الأبعاد في الحس المشترك كنسبة ما بين متعلقاتها من الأبعاد في الخارج حتى تكون الصورة بمقدار عظيم يُرى بها الشيء الخارج عظيماً ، وبمقدار صغير يُرى بها الشيء الخارج صغيراً ، بحسب تقصان الخيال عن الخيال .

(١) ع : انصور . (٢) ناقصة التجريد : ناقصة في ت .

(٣) مشددة الباء في ص . (٤) الخارجى : ت .

والحواب عن هذا الاعتراض أن مقدار صورة المُبَصَّر مرئيًّا أولاً وبذاته . وأما مقدار المرئي الخارج فمرئيًّا ثانياً وبواسطة رؤية مقدار الصورة : فلو كان مقدارها صغيراً مع [٦٦] رؤيتها عظيمة ، كان الرائي غالطًا في مقدار المرئي دائمًا ، وهو محال . على أننا نعلم بالبيبة أن المرئي الأول يساوى المرئي الثاني في المقدار . ولئن قال : الشَّيْعَ إِنَّمَا يُشَاهِدُ عَظِيمًا مِنْ حِيثِ هُوَ مُدْرَكٌ لَا مِنْ حِيثِ هُوَ إِدْرَاكٌ ، وَهُوَ مِنْ حِيثِ مُدْرَكٌ عَظِيمٌ ، فَلَا خَطَأٌ فِي إِدْرَاكٍ مُقْدَارِ الْمَرَئَى الْبَلْتَةِ ، سَوَاءٌ كَانَ الْمَرَئَى أُولَى أَوْ لَيْسَ أُولَى . فنقول : الشَّيْعَ بِأَيِّ اعْتِبَارٍ فُرِضَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا مُقْدَارٌ وَاحِدٌ ، وَهُوَ الْمُقْدَارُ الْذَّهْنِيِّ . فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَتَعْلَقٌ عَيْنِي ، فَظَاهِرٌ ؛ وَإِنْ كَانَ ، فَعَيْنِتُهُ بِقَدْرِ الْمَتَعْلَقِ فَلَطَّ صِرَافٌ .

الاعتراض الثاني : أجاب^(١) في « التلويمات » عن نفي الانطباع باستلزماته حمل العظيم في الصغير بمثل ما ذكرناه وبوجه آخر فيها ، سُلِّمَ فيه أن الصورة التي أبصرنا بها السباء ليست أصغر منها لأنَّا رأيناها بها كامنة . وتلك الصورة عرض ، وليس من شرط العرض أن يساوي شيئاً من الموضوع . وقابل الصورة هو الهيولي ، وهي تقبل المقدار الصغير والكبير . واعتراض على هذا الحواب بأنه يستلزم حصول مقدارين : صغير وكبير ، في شيء واحد ، وهو محال . وأجاب بأن المقدارين : الصغير والكبير ، إنما يمتنع اجتماعهما في محل واحد إذا كانا عينيين . وأما إذا كان أحدهما مقداراً حقيقياً علينا والآخر مقداراً مثاليًا ذهنياً فلا يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد

(١) الضمير يعود إلى السهو رد المقتول . (٢) ما يتلوهذا مضطرب في ت ١ .

أُلْبَتَةَ . وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ ، بَخْوَابَهُ عَنْهُ هُنَاكَ يُبَطِّلُ تَفْيِيْسَ الْأَنْطَبَاعِ بِذَلِكَ
الْأَسْتَلْزَامَ هُنَاهَا .

وَالْحَوَابُ عَنْ هَذَا الْأَعْتَرَاضِ أَنَّ الْحَوَابَ الَّذِي ذُكِرَ فِي «الْتَّلَوِيْحَاتِ»
أُورَدَهُ فِيهَا بِطَرِيقِ الْحَكَايَةِ عَنِ الْمَشَائِنِ لَا عَلَى أَنَّهُ مُعْتَقَدٌ وَحْقٌ عَنْهُ .

الْأَعْتَرَاضُ الثَّالِثُ : ذِكْرُ عَدَمِ صُورِ الْمَرْئَاتِ فِي الْجَلِيدِيَّةِ بَعْدِ
ذِكْرِ عَدَمِهَا فِي الْبَصَرِ ، تَكَارَ .

وَالْحَوَابُ عَنْ هَذَا الْأَعْتَرَاضِ أَنَّ الْمَرَادُ بِعَدَمِ الصُورِ فِي الْبَصَرِ عَدَمُهَا
فِي مَلْنَقِ الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ الْوَرِيَتَيْنِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ ؛ فَلَا تَكَارَ .

الْأَعْتَرَاضُ الرَّابِعُ : مَا الْمَرَادُ بِعَدَمِ كُونِ الصُورَةِ الَّتِي تَرَى فِي الْمَرْأَةِ
مِنِ الْسَّمَاءِ صُورَةً لِلْسَّمَاءِ بِعِينِهَا : أَعْدَمُ كُونِهَا صُورَةً لِلْسَّمَاءِ الْمُنْطَبِعَ بِهَا مَادَةً
لِلْسَّمَاءِ ، أَمْ عَدَمُ كُونِهَا صُورَةً لِلْسَّمَاءِ الَّتِي تَرَى بِهَا السَّمَاءُ ؟ فَإِنْ كَانَ الْأَوْلُ فَهُوَ
مُسْلِمٌ ، لَكِنْ تَقْيِيسُهُ لَا يَسْتَلِمُ الْقَوْلَ بِالشَّعَاعِ حَتَّى يَدْلِيَ كَذْبَهُ عَلَى كَذْبِ
الْتَقْيِيسِ ، بَلِ الدَّالُّ عَلَى كَذْبِ التَّقْيِيسِ هُوَ أَنَّ الصُورَةَ الَّتِي تَرَى فِي الْمَرْأَةِ
مِنِ الْسَّمَاءِ قَدْ تَكُونُ مَعْلُومَةً مَعَ وُجُودِ صُورَةِ السَّمَاءِ الْمُنْطَبِعَ بِهَا مَادَّتَهَا ،
فَيَمْسِنُ أَنْ تَكُونُ الصُورَةُ الَّتِي تَرَى فِي الْمَرْأَةِ مِنِ السَّمَاءِ صُورَةً لِلْسَّمَاءِ الْمُنْطَبِعَةَ
فِي مَادَةِ السَّمَاءِ . وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَهُوَ باطِلٌ أَيْضًا ، لِأَنَّ الْمَرْئَى بِوَاسْطَةِ الْمَرْأَةِ
إِنَّمَا يُرَى مِنْ حِيثِ هُوَ مَرْئَى بِوَاسْطَتِهَا بِالصُورَةِ الَّتِي يَرَى فِيهَا .

وَالْحَوَابُ عَنْ هَذَا الْأَعْتَرَاضِ أَنَّ الصُورَةَ الَّتِي تَرَى فِي الْمَرْأَةِ مِنِ السَّمَاءِ
إِنَّمَا تَكُونُ صُورَةً لِلْسَّمَاءِ بِعِينِهَا لَوْ كَانَ الإِبْصَارُ بِالْأَنْعَكَاسِ . إِذْ لَوْ كَانَ

بالانطباع ، لكان تلك الصورة هي الصورة التي تؤديها المرأة من السماء إلى البصر من غير أن يقبلها وإن ^{لُجِّحت} فيها . وائن قال : هذا الحواب إنما يتم لو كان الإبصار بالانطباع أو الانعكاس ، وهو لا يقول به — فنقول : الحواب بطريق إلزام المشائين ، فلنهم مع اختلافهم متفقون على أن الإبصار بأحدهما : فلولم يكن بالانطباع لكان بالانعكاس .

الاعتراض الخامس : جعله الإبصار بأن تشرق [٦٧] النفس على المستثير إشراقاً يحضره عندها فتراه بالخلدية وحدها ، حين يكون أمراً حسياً ، أو بها وبالمرأة معاً حين يكون شيئاً معلقاً ، مع قوله بأن الخلدية كالمرأة توجب كون كل مرئي أقوى شيئاً معلقاً؛ لكن في الرؤية بالخلدية وحدها يوجد مرئي ثانٍ يرى بالمرئي الأولي ؛ وفي الرؤية بها وبالمرأة معاً لا يوجد ذلك . وهذا الفرق باطل ، لأن المرئي صورته في المرأة مرئي في نفسه ، لكن بتلك الصورة ، لكونها المرئي الأولي منه .

والحواب عن هذا الاعتراض أنا لا نسلم أن المبصر صورته في المرأة بمصر في نفسه أيضاً ^{لأنه} إنما يكون مبصراً في نفسه لو انعكس شعاع العين عن المرأة إلى المرئي ، كما هو مذهب القائلين بالشعاع ، أو أذت المرأة صورة المرئي إلى العين من غير أن تقبلها كما هو مذهب القائلين بالانطباع . وأما إذا كان الإبصار بأن تشرق النفس على المستثير إشراقاً يحضره عندها فتراه ، كما هو رأى صاحب الإشراق ، فالمرئي الثاني إنما يوجد فيها يكون الإبصار بالخلدية وحدها . وأما فيما يكون الإبصار بها وبالمرأة معاً فلا يوجد المرئي الثاني أبداً عنه . فإن القائلين بالانعكاس والقائلين بالانطباع يجعلون

المتخيل صورته في المرأة مبصراً في نفسه . وصاحب الإشراق لا يجعله مبصراً ، بل المبصر عنده هو مثاله المعلق فقط .

الاعتراض السادس : قوله يقتضي كون الإبصار ليس حصول صورة المرئى في الرائي ؟ ولو كان كذلك لحاز كون العلم ليس حصول صورة المعلوم في العالم .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه فرق^(١) بين العلم والإبصار، لأن الإبصار إنما يقع على الموجود ، والعلم قد يقع على المعدوم ، وبوقوعه على المعدوم عُلِّمَ أنه بالصورة .

الاعتراض السابع : أثبتت في الإشراق كون العلم حصول صورة المعلوم في العالم بأنه لو لم يحصل عند العلم في النفس ما لم يكن حاصلاً عند الجهل ، لزم استواء حالي العلم والجهل ، وهو محال . وإذا حصل ، فلا بد من كون الحاصل مختصاً بالمعلوم دون غيره ، وهو المعنى بالصورة . فالعلم حصول الصورة . وهو المطلوب . وهذا الدليل لو صحيحة لكان كل إدراك حصول الصورة . فلما أن يعترف بفساد هذا الدليل أو يعترف بصحة القول بالانطباع . وإذا لم يعترف بفساد الدليل فليعترف بحقيقة الانطباع .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الحادث في النفس عند حدوث العلم لا بد من كونه كيفية نفسانية ، فيكون العلم تلك الكيفية النفسانية . وأما الحادث في البصر عند حدوث الإبصار فقد لا يكون كيفية حتى لا يكون الإبصار تلك الكيفية ، بل يكون الحادث في البصر عند حدوث الإبصار مجرد حصول الشرائط وارتفاع الموانع فقط .

(١) مسلكولة في الأصلة .

الاعتراض الثامن : قوله بأن كل واحد من الانطباع والانعكاس باطل يوجب عجزه عن بيان السبب في غلط البصر ، فهو دليل على أنه كان راجلاً^(١) في علم المناظر .^(٢)

والجواب عن هذا الاعتراض أنه كما يصح بيان أحكام الإبصار بالانعكاس ، وإن كان الإبصار بالانطباع عند المبين لعدم اختلاف أحكامه باختلاف كونه بطريق الانطباع أو بطريق الانعكاس ، فقد يصح بيان أحكامه بالانعكاس أو الانطباع ، وإن كان الإبصار عند المبين بغيرهما وهو الإشراق الحضورى .

الاعتراض التاسع : إذا كانت الصورة التي بها الرؤية مثلاً معلقاً ، فلا نسلم أنها تحدث عند مقابلة البصر المُبَصِّر لِإِمْكَانِ كونها [٦٨] دائمة الوجود حينئذ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التي ترى في المرأة إنما توجد في حال رؤيتها باتفاق الفريقين و < ترى في المرأة > بالضرورة .

الاعتراض العاشر : هل أن الصورة التي بها الرؤية تحدث عند مقابلة مع كونها مثلاً معلقاً ، لكن كيف يدل حينئذ على دوام وجود عالم المثال المعلق الذي هو المطلوب ؟

(١) ت : من . (٢) كذا في الأصلية رت ، ع ، ت ١ ولعله تحرير عن : داخلا ، أي دخيلا ليس من شأنه أو ليس قويا به . أما إذا كان : داجلا ، فعنه كاذبا ، من « دجل » = كذب . (٣) الزيادة في هامشى من ، ت .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الاستدلال على المطلوب الذى هو دوام وجود المثل المعلقة ليس بالصورة^(١) التي بها الرؤية، بل بالصور الخيالية، <والصور الخيالية دائمة^(٢)> وهي تدل عليه .

الاعتراض الحادى عشر : لو كان التخيل ليس بالانطباع مع وقوعه على المعدوم لجاز كون العلم ليس حصول صورة في العقل مع وقوعه على المعدوم ؛ ولا قائل به .

والجواب عن هذا الاعتراض أن التخيل إنما يقع على موجود في عالم المثال المعلق . وأما العلم فليس إنما يقع على موجود في عالم المثال الأفلاطוני حتى تكون الحالات المعاكضة لأنفسها موجودة في الخارج . فإن قلت : التخيل قد يقع على المتنع لأننا قد تخيل الخلاء والشريك وغيرهما من الحالات . وأيضاً : الفضيلة أو النعمة إنما يجب امتناع وجود ما يوصف بمفهوم <وهو الشيء^(٢)> الشريك لامتناع وجود مفهوم الشريك . ومفهوم الشريك ليس شريكاً <لأن مفهوم الشريك متخيل^(٢) ، والشريك ليس بمتخيل^(٢) > والا كان مفهوم الشريك مثله تعالى ، وكان له تعالى ماهية تقتضي وجوده دون وجود مثله ؛ وهو ترجح بلا مرجع . وإذا كان كذلك فلا يلزم من وجود مفهوم الشريك في الخارج وجود الشريك فيه . ونحن إنما نتصور مفهوم الشريك ، لا ما يوصف في نفسه بمفهوم الشريك ، فإنما إنما نتصوره بمفهوم الشريك ، لا بذاته . وكذا القول في سائر الحالات . فلم لا يجوز أن يكون كل ما نتصوره بذاته موجوداً في الخارج حتى يبطل

(١) بالصور : ع ؛ بل بالصورة : ت . (٢) الزيادة في هامشى ص ، ت .

إثبات أن العلم صورة لوقوعه على المتنع ، ويكون علمنا بكل شيء، إضافة بين نفوسنا وبينه من غير أن يكون له انطباع فيها أبداً ، وحينئذ يبطل ثبات تجرذ النفس بمحليتها للصور العلمية ، فكيف يمكن إثبات تجرذها حينئذ؟ ومن الحالات أن تكون الصور المعقولة كلها قائمة بأنفسها في عالم المثال الأفلاطوني ، والإنسان ينظر إليها بعين عقله من غير أن يكون لها منها قيام بنفس الإنسان أبداً ، كما أن الصور الخيالية كلها قائمة ب نفسها والإنسان يعاينها بالخيال دون ارتسام شيء منها في النفس أو في البدن .^(١)

قلت: الجواب عن الأول: أن الصورة المتخيلة لا تكون في نفسها خلاء أو شريكاً أو غيرها من المتنعات أبداً . نعم، قد يحكم على بعض التخيلات بأنه خلاء مثلاً، لكن يكون ذلك الحكم كاذباً . وعن الثاني: أن أدلة كون كون العلم صورة، كبيرة^(٢) ؟ ولا يلزم من بطلان بعضها – وهو وقوعه على المعدوم – بطلان باقيها ، نحو أن العلم لو لم يكن صورة ، بل كان إضافة محضة، لم يصح وصفه في نفسه بالمطابقة أو المحاكاة لاستحالة اتصاف الإضافة في نفسها بها . وأدلة تجرذ النفس كثيرة ، ولا يلزم من بطلان أحدها ، وهو محليتها للصور العلمية ، بطلان باقيها كما يعاينها للجرذات مجردة مثلها ، فانها إنما تأتي من الجرذ دون الجسماني بالضرورة . وأيضاً ثبت كل مفهومات

(١) في هامش ص: «وارتسام الشيء في النفس مذهب أوحد الزمان أبو البركات البغدادي؛ وارتسام الشيء في البدن أى في الدماغ مذهب المتألين» ؟ وفي هامش ت: «وارتسام الشيء في النفس مذهب أبي البركات البغدادي، وفي البدن أى في الدماغ مذهب البغداديين» .
 (٢) مشكوتان في الأصلية . (٣) ورد في هامشى الأصلية هنا: «هذا دليل تجرذ

المنتعمات في الخارج إنما يستلزم كون كل ماهيات المعلوم التصورية موجودة في الخارج . وأما المعلومات التصورية باعتبار أعيانها وأعيان أطراها من المعلومات التصورية دون ماهياتها^(١) ، فهي إنما توجد في العقل ، لا الخارج ، لكون [٦٩] جزئها الصوري ، وهو التألف ، فعل العقل .

فإن قلت : إن ما يصدق عليه أنه قضية كقولنا : « زيد إنسان » ؟
موجود في العين ، لا الذهن ، إذ لو كان موجودا في الذهن لكان وجوده
إما في النفس أو في شيء من الآلات البدنية . والأول محال ، لامتناع
ارتسام صورة زيد الحزينة في النفس . والثاني محال ، لامتناع ارتسام
صورة الإنسان الكلية في الآلة البدنية .

قلت : الحكم على الشخص ليس مشروطا بإدراكه على وجه جزئي ،
وقيام صورته المدرك ثبوتها على وجه كلي بالنفس ليس محالا . وإذا كان
كذلك فلا بد مع وقوع العلم على الموجود من وقوعه على المعدوم ومن محلية
النفس للصور العلمية ، وحينئذ يصبح الاستدلال على أن العلم صورة بوقوعه
على المعدوم ، وعلى أن النفس مجردة بمحليتها للصور العلمية . فوجود الشيء
مجردا في نفسه لا يكفي في علم النفس به ، فلا يلزم من وجود بعض المعقولات
في الخارج عدم كون العلم صورة من المعلوم في العالم ، بل لا بد في علم النفس
بالتالي أن تأثر عنه بأثر يحاكيه دون غيره ، فذلك التأثر أو الأثر هو علم النفس
به . فإن قلت : كما أن النفس تدرك الجزئيات دون تأثيرها عنها بصورها ،

(١) في الأصلية : ماهياتها ، والنصح بغير عن ظ .

(٢) في ع ، ت : صورته المدرك هو بها على وجه كلي ...

وتشاهد تلك الصور من غير تأثرها عنها بصور أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون تعقلها الكليات أيضا كذلك ؟

قلت : لما سبق من وجوب ثبوت الوجود الذهني وأنه هو العلم بالوجود العيني . وأيضاً : إدراك الخرز فيما ذكرتم من المثال بصورة حاضرة عند النفس لخصوصها في الآلة بخلاف الكليات إذالم تكون حاصلة في النفس ، فإنها لا تكون موجودة للنفس أصلاً ، لعدمها من البدن أيضاً . فالعلم على تقدير وجود المثل صورة أيضاً . لكن العلم والمعلوم بأسرهما مجردان ، وعلى تقدير عدمها يكونان مجردان فيما يكون المعلوم إلهياً ، وإن كان المعلوم تعليمياً أو طبيعياً فيكون العلم مجرد دون المعلوم .

البحث الثالث

فيما يمكن أن ينبع به على نفي المثل المعلقة بالبناء على أصول المشائين، وذكر أوجهها بالبناء على أصول الإشراقيين؛ وهو من وجوه :

الوجه الأول

الصور الحزئية الخيالية المجردة عن المادة تجريداً ناقصاً لا بد من كونها وضعية . إذ لو كانت غير وضعية وكانت نسبتها إلى جمِع الأيون والأوضاع والمقادير واحدة ، فكانت كليةً وناتمةً التجريد ؛ هذا خلف .^(١)

والجواب عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية ، وإن لم تكن وضعية بالوضع الحسي^(٢) ، لكنها وضعية بالوضع الخيالي ، وهو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، تخيلًا ، فتكون ناقصة التجريد لتجزدها عن الهيولي في الحس دون الخيال . وللن قال : المادة معقولة ليست بمحسوسة ولا متخيلة — فنقول : الهيولي عند صاحب الإشراق هي الجسم ، وهو قد يكون حسيًا وقد يكون خيالياً .

الوجه الثاني

الصورة الحزئية إنما تحس أو تخيل تخيلاً صرفاً أو تخيلاً كالمشاهدة حال كونها ذات وضع وأين وكم وكيف معينة ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .^(٣)

(١) الصورة : ت ١ . (٢) جم : أين .

(٣) في هامش الأصلية : « والوضع الحسي هو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بأنه هناك أو هنا ، حسًا » . (٤) في الأمثلة : جبال ، وال الصحيح عن ت ١ .

والحواب عن هذا الوجه أن تخيل الصورة الخيالية وضعية إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، وهو لا يستلزم كونها ذات وضع حسي ، والمعنى عنها هو الوضع الحسي ، لا الوضع مطلقاً .

الوجه الثالث

الصورة الخيالية إنما تخيل قابلة الانقسام إلى أجزاء في الوضع فتكون وضعية .

والحواب [٧٠] عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية إنما تخيل قابلة الانقسام إلى أجزاء في الوضع بحسب الخيال ، لا الحس ؟ فهو إنما يستلزم كونها وضعية بحسب الخيال ، لا الحس ، والمسلوب عنها هو الوضع الحسي لا الخيالي .

الوجه الرابع

الصورة الخيالية إنما تخيل متصلة بعضها بعض أو منفصلة بعضها عن بعض ، وبين المنفصلين منها خلل يقبل الزيادة والتقصان ، ف تكون وضعية ، وهو المطلوب .

والحواب عن هذا الوجه أن الانصال والانفصال اللازمين للصور الخيالية في التخيل إنما يجب كونهما خياليين ، لا حسين ؟ فاستلزمها أحد هما إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، لا كونها ذات وضع حسي ؟ والمعنى عنها هو الوضع الحسي ، لا الخيالي .

الوجه الخامس

الصورة الخيالية إنما تُخَيَّلُ في حيزٍ أو متحيزٍ، فتكون وضعية .
والحواب عن هذا الوجه أن التحيز اللازم للصور الخيالية في التخييل هو التحيز الخيالي، لا الحسي؛ وهو إنما يستلزم الوضع <الخيالي> لا الحسي، ونحن معترفون بأنها وضعية بالوضع الخيالي دون الحسي .

الوجه السادس

الصورة الحزئية إنما تُخَيَّلُ في ملأٍ وخلاءٍ، ف تكون وضعية .
والحواب عن هذا الوجه أن الملاء والخلاء اللازم للصور الخيالية عند تخيلها خيالٌ لا حسي ، فهو إنما يستلزم كونها ذاتٌ وضع في الخيال دون الحس . ونحن نقول إنها كذلك .

الوجه السابع

إذا تخيلنا مربعاً مجنحاً بربعين متساوين فإنما تُخَيَّلُ المربعات الثلاثة في مادة منقسمة إلى وسط وطرفين ، ف تكون الصورة الخيالية وضعية ؟ وهو المطلوب .

والحواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمنزل المادة الحسية ، لا بعين المادة الحسية ، وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، لا كونها ذات وضع حسي . وبالباطل عندنا الشانى لا الأول .

(١) نصحيح بهامش الأصلية : وبرد فرع ، ت .

الوجه الثامن

امتياز الحناج الأيمن عن الحناج الأيسر ليس بالماهية التي هي المربعة لتشاكل الحناجين وتشابههما وتساويهما ، ولا يعرضى بخصه إلا ماديا ، لأنَّه إنما يمتاز في التخييل بالتبان^(١) الذي هو من أحوال جهات المادة .

والحواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال المادة ، لا كونها قائمة بعين المادة . وال الحال عندنا قيامها بعين المادة ، لا قيامها بخيالها .

الوجه التاسع

امتياز المربع المُتباَن عن المُتباَسِر إنما يمكن عرضيًّا ماديا ، لأنَّ الميز العَرضي يكون له في ذاته أو بالقياس إلى ما هو مأخوذ عنه أو بالقياس إلى المادة . والأولان باطلان ، فيكون الثالث حقا ، فتكون الصورة الخيالية وضعية ؛ وهو المطلوب . أما بطلان الأول فلا نَذَل ذلك الميز إنما من لوازمه الماهية ، أو عَرضي مفارق ، والأول يكون مشتركا بينهما^(٢) ، فلا يميز أحدهما عن الآخر . والثاني يحوج^(٣) الخيال في تمييزه الحناج المُتباَن عن المُتباَسِر إلى أن يقرنه بالمتباَن ، وليس كذلك لامتياز المُتباَن عن المُتباَسِر في الخيال ما دام موجود الذات من غير التفات إلى أمر آخر يقرنه الخيال بالمتباَن . وأما بطلان الثاني فلا نَذَل الصورة الخيالية قد لا تكون متزعنة عن شيء خارج .

(١) محرفة في ت ١ .

(٢) في هامش الأصلية : «أى بين المتميزين» .

(٣) في الأصلية مخرج ، والتصحيح عن ت ١ .

(٤) في هامش الأصلية : «أى المتعيز» .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمنال الجسم، لا كونها قائمة بعينه. وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي، لا كونها ذات وضع حسي؛ وال الحال عندنا هو الثاني لا الأول.

الوجه العاشر

امتياز المعنون عن الأيسر [٧١] أن يكون بالماهية وبما يكون له في ذاته وهو لازمها؛ وبما يكون عرضيا له بالقياس إلى خارج قد أخذ هو منه لساق في التاسع. ويتحقق كونه بما يكون له في ذاته وهو مفارق، لأن أحد الشيئين إنما يمتاز عن الآخر بعرضي مفارق في العقل، إذ في الخيال يبق الكلام بحاله. فيقال: ما الذي فعل العرضي المفارق بالشيء الأقل حتى ميزه < به >^(١) عن الشيء الآخر؟ فإن التخييل ما لم يتم شخصه^(٢) ويكون ذا وضع جرئ يمتنع أن يحصل في الخيال. وأما المعمول فقد يحصل في العقل غير متميز عن معقول آخر ثم يتحقق به العقل ما يميزه عنه كما تحصل ماهية المربع الأيمن في العقل مع الففلة عن التيامن، ثم يقرنها العقل بالتامن فيمتاز به عن المربع الأيسر. وأما صورته الخيالية فإنما تحصل في الخيال ممتازة بالتامن عن المربع المتبادر.

والجواب عن هذا الوجه أن حاصله أن الصورة الخيالية إنما تمتاز عن صورة خيالية أخرى بعوارضها المشخصة المادية التي هي جزء لها أو كاجزء لها، وهو إنما يستلزم كونها جسمانية وضعية بحسب الخيال دون الحس؛ ونحن نقول بذلك.

(١) الزيادة عن ع . (٢) فـ تـ ١ : بشخصه .

(٤) ص : في المعقول . (٤) في هامش الأصلية : «أى التمييزين» .

الوجه الحادى عشر

الصور الخيالية كصور الناس تخيلها مخالفة بالصغر والكبير كما ينظر إليها. فسبب اختلافهما بهما : إما نسبتها إلى أمر خارج أخذت هي منه أو ماهيتها أو قلبها . والأقلان باطلان : أما بطلان الأول فلا ظن الصورتين : الصغيرة والكبيرة ، قد تكونان صورة شخص واحد . أما بطلان الثاني فلا تتفاوتان في الحد ، فتعين الثالث وهو أن يكون صغر الصغيرة لارتسامها في جزء أصغر ، وكبير الكبيرة لارتسامها في جزء أكبر ، فتكون الصورة الخيالية مادية ، فتكون وضعية . وهو المطلوب .

والحوالب عن هذا الوجه أن الجزء الصغير الذي ترسم فيه الصورة الخيالية الصغيرة ، والجزء الكبير الذي ترسم فيه الصورة الخيالية كبيرة ليسا من جسم حسي دماغي ، بل من جسم خيالي محض .

الوجه الثانى عشر

لو لم تكن الصورة الخيالية وضعية لأمكننا أن تخيل البياض والسوداد ساريين من الشبع الواحد في جزء واحد بعينه كما أمكننا تخيلهما ساريين في جزئين منه ، لأن الجزء الواحد يكون بمثابة الجزئين على تقدير عدم كونهما وضعيين (٢) لعدم الانقسام في الوضع حينئذ . والثانى باطل . فالصورة الخيالية وضعية ، وهو المطلوب .

والحالاب عن هذا الوجه أن الممكن من تخيل البياض والسوداد ساريين في محل واحد من الصورة الخيالية إنما يلزم على تقدير كونها عادمة الوضعين :

(١) الثالث عشر — تحريراً : ع . (٢) وضعين : ت ١ .

الخيالي والحسنى . أما على تقدير وجدانها الوضعُ الخيالي وعدمها الوضعُ الحسنى فلا يلزم التمكّن من تخيل السريران المذكور أعلاه .

الوجه الثالث عشر

القول بالمثل المعلقة يقتضى كونَ بعض الموجود غير الوضعي القائم بذاته ، ليس بعاقل ؛ فيبتطلُ الأصلُ الذى بنوا عليه علم البارى تعالى والعقول بجميع الأشياء ، وهو أن كل موجود غير وضعي قائم بذاته يمكن أن يكون عاقلا ؛ فيلزم العجزُ عن إثبات علم البارى تعالى والملائكة ، وهو باطل بالاتفاق .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهُر القائم بذاته المجرد عن الهيولى إنما يجب علمه بذاته إذا كان مجرداً عن مثناها أيضاً . إذ لو كان قائماً بثنائه ، كان حكم حكم القائم بها نفسها في امتناع اتصافه [٧٢] بصفة العالمية وبناء إثبات عالمية البارى تعالى والعقول على القيام بالذات والتجدد التام ، لا على القيام بالذات والتجدد الناقص .

الوجه الرابع عشر

لو كانت المثل المعلقة موجودةً لكانَ عقولاً أو واجبة الوجود بذواتها لا في محل . وكل ما هو كذلك ، فهو : إما واجب الوجود لذاته ، أو عقلٌ ، أو نفسٌ مفارقة .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهُر الغير الوضعي إنما يحصر في البارى تعالى والعقل والتفس بشرط عدمه الوضعُ الخيالي أيضاً .

الوجه الخامس عشر

لو كانت المُثُل المعلقة موجودة لكانَت عاقلة، لأنها غير وضعية، وهي قائمة بذواتها غير متعلقة بالأجسام تعلق التدبير والتصريف فيها، ولا قاعدة بها. وكل ما هو كذلك فهو عاقل لذاته، لحصول ذاته له مجردة، ضرورة عدم قيامها بغيرها.

وكل ماله ذات مجردة فهو عاقل لتلك الذات. فتكون المُثُل المعلقة عاقلة لذواتها.

(١) وكل ما يعقل ذاته يمكن أن يعقل غيره. نهى ممكنته التعلم لنفسها، تكون متعقلة لنفسها. إذ لو لم يكن تعلقها حاصل لها بالفعل، لتوقف على سبب يرجع إلى المادة، تكون جسمانية؛ فقد فرضت مفارقة، فهذا خلف؛ فتكون المُثُل المعلقة عاقلة لذواتها ولجميع الأشياء؛ وهو محال.

والجواب عن هذا الوجه أن المثل المعلقة ذاتها غير حاصلة لها، بل للهيولى الشَّيْخِيَّة. وإمكان وجود التعلم إنما يستلزم وجود التعلم بالفعل فيما إذا كان الجواهر القائم بذاته المجرد عن الهيولي مجردًا عن خيالها أيضًا، فلا تكون المُثُل المعلقة عاقلة لذواتها، ولا كل ما يمكن لها حاصلًا لها بالفعل.

الوجه السادس عشر

لو لم تكن الصورة الخيالية لزيد مثلاً وضعية، لم يكن لها وضع عند مادة زيد، فكانت كليّة عقلية ومثلاً أفلاطونيا؛ هذا خلف.

والحواب عن هذا الوجه أن صورة زيد الخالية < ذات > وضع خيالي عند مادته ، فلا تكون مثالاً أفلاطونياً أبلةً .

الوجه السابع عشر

القوة التي بها تُبصِرُ النَّفْسُ المرئيات جسمانيةً، لاشتراك وجود الإبصار
بأن يكون مادة المرئي وضع خاص عندها . وإذا كانت وضعية كان المرئي
بها – الأقل أو غير الأقل – وضعياً؛ لكن المرئي الأقل بها عنده هو
المثال المعلق ، فيكون المثال المعلق وضعياً؛ هذا خلف .

والحواب عن هذا الوجه أن القوة البصرية قد تكون ذات وضع حسي ،
والشبع المرئي بها أولاً ذا وضع خيالي ، فإن العقل لا يمكنه ذلك بديهيَّةً على
تقدير كون الرأي^(٢) هو النفس الناطقة التامة التجريد من الهيولى وشبعها جميعاً
بطريق الإشراق الحضورى كما مرَّ .

(١) الزيادة عن هامش الأصلية ، وعن ع ، ت .

(٢) ص : المدائى .

لِفْصِلُ الثَّالِث

في أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود
بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب
المسمى بالتوحيد في عُرف بعض الصوفية

والمراد بالإمكان هـ هنا هو الإمكان العقلي أو الإمكان العام الذاتي ،
وهو والضرورة الذاتية هـ هنا متساويان ، لأن كل ما يمكن أن يكون واجباً
 فهو واجب بالضرورة . إذ لو كان ممكناً أو ممتنعاً لامتنع كونه واجباً لامتناع
انقلاب إحدى المواد الثلاث إلى الأخرى .

وهو بختان :

البحث الأول

فيما يمكن أن يستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجبَ الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأول

إن مطلق الوجود طبيعةً مقوله على الواحد والكثير ؛ وكل طبيعة كذلك فليس قوله ذلك لذاتها بل هو لغيرها ، فهي معلولة [٧٣] . فالوجود المطلق معلول . فيمتنع كونه واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يقتضي أن يكون قول الطبيعة على الحزئي معلولاً لغيرها ، وهو لا يستلزم كون وجودها في نفسها معلولاً لغيره . وأيضاً القول على الواحد ليس بمنافٍ للقول على الكثير بل جزء منه ، فلم لا يجوز أن يكون القولان للوجود المطلق بتوسيط إيجاده الواحد والكثير من الوجود المقيد ؟^(١)

الوجه الثاني

الوجود المطلق طبيعةً مقوله بالتشيك على الوجودات الخاصة . وكل طبيعة مقوله بالتشيك على أشياء مختلفة فهي عرضية لتلك الأشياء ؛ والطبيعة العرضية لأفرادها تكون محتاجة إلى تلك الأفراد . <فالوجود المطلق

(١) الوجود : ناقصة في ت ١

يحتاج إلى الوجودات الخاصة ؛ وهي غيره ؛ والحتاج إلى الغير ممكن لذاته ^(١) . فالوجود المطلق ممكن لذاته . فلا يكون الوجود المطلق واجباً لذاته . وهو المطلوب .

والخواب عن هذا الوجه أن الطبيعة العَرَضية للأفراد إذا كانت مشتقة من عرض قائم بتلك الأفراد يكون ذلك العَرَض محتاجاً إلى تلك الأفراد . وأما إذا لم تكن مشتقة من عرض قائم < بتلك ^(٢) > الأفراد فلا تكون محتاجة إلى الأفراد . والوجود المطلق ليس مستقى من شيء ، فهو لا يحتاج إلى الوجودات الخاصة ، بل على تقدير القول بالمثل يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج بمحرداً عن جميع الحال ومقارقاً بجميع الوجودات الخاصة ، وتكون الوجودات الخاصة عارضة للاهيات . وأما الوجود المطلق فلا يكون عارضاً لـ ماهية أصلها ، بل بمحرداً عن جميع الماهيات ، فيمكن أن يكون واجباً .

الوجه الثالث

الوجود المطلق صفة للـ ماهية ، والصفة محتاجة إلى الموصوف ، فالوجود المطلق محتاج إلى الموصوف ، فالوجود المطلق محتاج إلى الماهية ، وهي غيره ، < فهو ممكن ^(٣) ، فلا يكون واجباً ، وهو المطلوب .

والخواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بصفة لـ ماهية أصلها ، بل الوجود الخاص بكل ماهية صفة لتلك الماهية . ولئن قال : الموجود المطلق مشتق من الوجود المطلق ، والمحمول في قوله : الإنسان موجود ،

(١) ناقصة في ص ، ت ، ت ١ . والزيادة عن ع .

(٢) الزيادة عن ت . (٣) الزيادة عن ع .

مثلاً، هو الوجود المطلق، فيكون الوجود المطلق صفة للإنسان . فنقول : الوجود المطلق يحتمل أن يكون صفة لـ **الماهية** في العقل ، لا الخارج ، ويكون الأمر بالعكس في الخارج ، تكون الماهية محتاجة إلى الوجود المطلق في الخارج ، لا بالعكس .

الوجه الرابع

الوجود المطلق أمر اعتبرى يعرض **لـ الماهية** في العقل عند نسبته إليها إلى العين أو الذهن بل لفظة : « في » ، فهو من معلومات العقل ، فلا يكون واجباً ، وهو المطلوب . وإنما قلنا إنه أمر اعتبرى لأنه لو كان حقيقياً ^(١) وصفة **لـ الماهية** ، والصفة متاخرة عن الذات في الوجود ، لتقدمت الماهية ^(٢) على الوجود بالوجود وهو محال . ^(٣)

وأبحواه عن هذا الوجه أن الصفة إنما يجب تأخرها عن الموصوف إذا لم تكن وجوده . وأما إذا كانت الصفة وجود الموصوف فهي لا تتأخر عن الموصوف ؟ بل وجود الصفة وجود الموصوف يكونان معاً ، لكن وجود الموصوف زائد عليه ، وجود الصفة نفسها في الوجود زائد عليه ^(٤) ^(٥) في الاعتبار . وأيضاً الموجود قد لا يكون في الذهن ولا في خارجه لقدمه عليهما ، اللهم إلا أن يراد بالموجود في الخارج الموجود لا في الذهن ؛ وحيثند يكون كل موجود يلزم أن يكون في أحدهما . وفسر الشيخ في « الشفاء » العين بالذى ^(٦) [٧٤] إذا حصل فيها الجواهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه .

(١) الماهية : ت ١ . (٢) ع : وهو صفة . (٣) بالوجود : نافضة في س . (٤) الصفة وجود ... : ت ١ . (٥) وزائد : ع ، ت ١ . (٦) ورد في هامش الأصلية : « أى الخارج ؛ وفسر بالذى ، والعين مؤنة ، والصراب أن يعبر بالي ، إلا أن التقدير : للثى ، الذى ... ».

الوجه الخامس

لو كان الوجود واجباً فوجوبه إن كان لكونه وجوداً – والوجود الممكن وجوداً – كان وجود الممكن واجباً، وهو محالٌ . وإن كان وجوبه لغير كونه وجوداً كان وجوبه بالغير، لا بالذات؛ وهو المطلوب .

والحوار عن هذا الوجه أن وجوب مطلق الوجود لنفسه، لا لكونه وجوداً . ولا يلزم منه أن يكون الوجود المقيد واجباً . فإن الوجود المطلق إنما يقتضي وجوبه لا وجوب الوجودات المقيدة؛ وليس المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجوداً مطلقاً؛ ولو كان المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجوداً مطلقاً، لم يلزم اقتضاه كون الوجود المقيد وجوداً^(١) الوجود المقيد .

الوجه السادس

لو كان الوجود المطلق واجباً لكان كل وجود واجباً، لأن الوجوب الذاتي يكون مشتركاً بين جميع أفراد واجب الوجود بذاته .

والحوار عن هذا الوجه أن الوجوب الذاتي قد يكون من اللوازם الخالصة بالوجود المطلق دون الوجودات المقيدة؛ فإن الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئاً من أفرادها كما عرفت .

الوجه السابع

لو كان الوجود المطلق واجباً، لكان كل ماهية واجبة الوجود بذاتها، لأن الوجود صفة، والماهية ذات؛ ومتى كانت الصفة واجبة، فالذات واجبة بطريق الأولى .

(١) ت : الوجود .

وأبحواب عن هذا الوجه أن الوجود الذي هو صفة لـ الماهية هو وجودها الخاص بها . وأما الوجود المطلق المشترك بين جميع المـاهـيات فهو ليس بصفة شيء من المـاهـيات ، بل مـجـزـد عنها باـسـرـها ، وهي تعـيـنـات له إذا تـعـلـقـ بوـاحـدـةـ منها وـجـدـتـ ما دـامـ مـتـعـلـقاـ بها . فإذا انقطع التـعـلـقـ عـدـمـتـ تلكـ المـاهـيةـ . أو نـقـولـ : الـوـجـودـ صـفـةـ لـ المـاهـيـةـ فـيـ الـعـقـلـ لـاـ الـخـارـجـ ، < وهو فيـ الـخـارـجـ > نفسـهاـ وـمـتـقـدـمـ عـلـيـهاـ أـوـ معـهاـ .

الوجه الثامن

لو كان الـوـجـودـ المـطـلـقـ وـاجـبـاـ لـكـانـ حـقـيقـةـ الـوـاجـبـ هـيـ الـوـجـودـ المـطـلـقـ ؟ وهو أولـيـ التـصـورـ بالـكـنـهـ ، فـيـكـونـ تـصـورـهـ تـعـالـىـ بـكـنـهـ بـدـيـهـيـاـ ، وـهـوـ خـلـافـ ما أـجـمـعـ عـلـيـهـ جـمـيعـ الـعـقـلـاءـ .

وأبحواب عن هذا الـوـجـهـ أنـ الـمـوـجـودـ فـيـ الـعـقـلـ مـنـ الـوـجـودـ المـطـلـقـ القـائـمـ بـذـاتـهـ فـيـ الـخـارـجـ عـارـيـاـ عـنـ جـمـيعـ الـمـحـالـ وـالـمـاهـيـاتـ وـوـجـودـاتـهـ ، جـهـةـ مـنـ جـهـاتـهـ الـمـحـاطـةـ الـمـحـصـورـهـ ، لـذـاـهـ الـمـحـيـطـ الـخـاصـرـهـ ؟ فـإـنـهاـ لـغـايـهـ طـهـورـهـاـ ، بـهـرـتـ العـقـولـ فـعـجزـتـ عـنـ إـدـرـاكـهاـ . وـفـيهـ نـظـرـ : إـذـ لـابـدـ مـنـ كـوـنـ بـعـضـ الـأـشـيـاءـ مـتـصـورـاـ بـالـكـنـهـ بـدـيـهـيـهـ ، وـالـوـجـودـ المـطـلـقـ أـظـهـرـ الـأـشـيـاءـ ، فـيـكـونـ تـصـورـهـ بـالـكـنـهـ ضـرـورـيـاـ . أوـ نـقـولـ : تـصـورـهـ تـعـالـىـ ضـرـورـيـ ، وـالـمـجـهـولـ هـوـ التـصـدـيقـ بـكـونـ ذـلـكـ الـتـصـورـ < وـاجـبـ الـوـجـودـ بـذـاتـهـ لـاـ تـصـورـ ذـلـكـ الـمـصـورـ > الـذـىـ هـوـ الـوـجـودـ المـطـلـقـ . وـفـيهـ نـظـرـ : إـذـ يـلـزـمـ أـنـ يـكـونـ الـوـاجـبـ مـتـصـورـاـ

(١) نـاقـصـةـ فـيـ صـ . (٢) فـيـ صـ : إـذـ لـاـ يـكـونـ مـنـ كـوـنـ بـعـضـ الـأـشـيـاءـ . . .

(٢) الـزـيـادـةـ عـنـ عـ .

بالُكْنَه بعد العلم بأنه تعالى هو الوجود المطلق ، بل وقبله أيضاً . أو تقول : نحن لم ندع أن الوجود المطلق حقيقةً واجب الوجود بذاته ، بل صدق إيجاب أحدهما على الآخر ، وهو لا يستدعي كونَ أحدهما حقيقة الآخر . وفيه نظر : فإن الوجود المطلق متى كان واجباً كانت حقيقة الواجب الموجودة في الخارج ليست إلا الوجود المطلق ، وكانت متصورة بكتابتها لتصوره بكتابته ، بل الجواب من الإجماع المذكور لقول الشيخ [٧٥] **المكاشف** غوث الأقطاب في « الفصوص » : فانالخلق معقول ، والخلق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود ؛ وما عدا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود .

الوجه التاسع

الوجود المطلق عامٌ ؛ والعام لا وجود له في الخارج ، بل في العقل ؛
فلا يكون الوجود المطلق واجباً .

والجواب عن هذا الوجه أنه ليس بصحيح على القول بوجود المثل ، وهو ظاهر ؛ ولا على القول بتنفيها ، فإن الوجود العام بمعنى طبيعة الوجود موجود في الخارج وإن لم يكن موجوداً فيه بقيد العموم .

الوجه العاشر

قول الوجود على الجزئيات بالذات ، وقوله على الكليات بالعرض ، ومطلق الوجود كليًّا . فلو كان الوجود المطلق واجباً لكان أشخاص المكبات أولى منه تعالى بالوجود ، وهو محال .

(١) في ظ طبيعة الوجود > وضعيّة الوجود > موجود ...

والحواب عن هذا الوجه أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الأَشْخَاصَ أُولَى بِالْوُجُودِ مِنَ الْأَنْوَاعِ ، بَلِ الْأَمْرُ بِالْعَكْسِ لَا سُتْرَار وَجُودِ النَّوْعِ وَعَدْمِ اسْتِرَارِ وَجُودِ الشَّخْصِ ، بَلِ النَّوْعِ قَدْ يُوجَدُ فِي الْخَارِجِ بِدُونِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ أَشْخَاصِهِ الْمَادِيَةِ عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِوْجُودِ الْمُثُلِّ عَلَى الْوِجْهِ الْمُشْهُورِ الَّذِي نَقَلَهُ الشِّيْعَةُ عَنْهُمْ .

الوجه الحادى عشر

لَوْ كَانَ الْوِجْدُ الْمَطْلُقُ وَاجِبًا حَتَّىٰ كَانَ الْبَارِي تَعَالَى هُوَ الْوِجْدُ الْمَطْلُقُ ، لِكَانَ الْبَارِي تَعَالَى كُلِّيَاً ، فَلَمْ يَكُنْ فَاعِلًا لَشَيْءٍ مِنَ الْأَشْخَاصِ الْمُكَنَّاتِ ، لِأَنَّ الْمَعْلُولَ الشَّخْصِيَّ إِنَّمَا تَكُونُ عِلْمَهُ شَخْصًا لَا كُلِّيَاً .

والحواب عن هذا الوجه أَنَّ الْكُلَّ الْمَوْجُودُ فِي الْخَارِجِ بِمُحِزْدًا فِيهِ عَنِ الْهَيْوَى ، وَاحِدٌ فِيهِ بِوْحَدَةِ شَخْصِيَّةِ عَقْلِيَّةِ ، وَالْوَاحِدُ بِالْوَحْدَةِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ يَحُوزُ أَنْ يَكُونَ فَاعِلًا لَوْجُودِ ذَيِّ وَحْدَةِ شَخْصِيَّةٍ : عَقْلِيَّةً أَوْ غَيْرَ عَقْلِيَّةً .

الوجه الثانى عشر

لَوْ كَانَ الْوِجْدُ الْمَطْلُقُ وَاجِبًا حَتَّىٰ كَانَ الْبَارِي تَعَالَى هُوَ الْوِجْدُ الْمَطْلُقُ ، لَمْ يَكُنْ عَاقِلًا لِذَاهَتِهِ وَلِلْأَشْيَاءِ ، لِأَنَّ الْعَاقِلَ لِذَاهَتِهِ وَلِلْأَشْيَاءِ يَحْبُبُ أَنْ يَكُونَ جَزِئِيَاً حَقِيقِيَاً ، وَالْوِجْدُ الْمَطْلُقُ كُلِّيًّا ، وَالْكُلِّيُّ يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا لَشَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ .

والحواب عن هذا الوجه أَنَّ الْعَاقِلَ إِنَّمَا يَحْبُبُ كُونَهُ مَوْجُودًا قَائِمًا بِذَاهَتِهِ بِمُحِزْدًا عَنِ الْهَيْوَى تَجْرِيدًا تَامًا بِوْحَدَةِ عَقْلِيَّةِ . وَالْكُلِّيُّ عَلَى الْقَوْلِ بِالْمُثُلِّ يَكُونُ كَذَلِكَ . فَيَحُوزُ كُونَهُ عَاقِلًا .

الوجه الثالث عشر

لو كان البارى تعالى هو الوجود المطلق لم يكن موصوفاً بشيء من الصفات التهانية التي هي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء ، لأن الموصوف بها إنما يكون جزئياً حقيقة ، والوجود المطلق ليس بجزئيٌّ حقيقة .

الوجه الرابع عشر

لو كان البارى تعالى هو الوجود المطلق لم يكن غبناً ولا ملكاً ولا جواداً ، لأن الموصوف بأحد هذه الثلاثة إنما يكون شخصاً ، والوجود المطلق ليس بشخص .

الوجه الخامس عشر

لو كان الإله تعالى هو الوجود المطلق لم يكن معبداً ولا مدعواً بحلب نفع أو دفع ضر . لأن المعبد أو المدعاً إنما يكون شخصاً . والوجود المطلق ليس بشخص .

والحوال عن هذه الوجوه الثلاثة أن الموصوف بالصفات المذكورة إنما يجب كونه واحداً بوحدة عقلية . والوجود المطلق على القول بوجود المثل يكون واحداً في الخارج بوحدة عقلية ، فيجوز كونه موصوفاً بالصفات المذكورة .

الوجه السادس عشر

قد يخطر ببالنا الإله تعالى مع الغفلة عن الوجود المطلق ، وبالعكس ، فلا يكون أحدهما الآخر ، فلا يكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته . وهو المطلوب .

(١) رفع : ثـ ١ .

الوجه السابع عشر

[٧٦]

^(١) لو كان الوجود المطلق هو الباري تعالى لكان التصديق بأحد هما عين التصديق بالآخر . وليس كذلك ، لوجود التصديق بأحد هما مع التكذيب بالآخر . والحواب عن هذين الوجهين أن كل واحد منهما إنما يدل على مطلق التغاير بين الوجود المطلق وبين واجب الوجود بذاته ، لا على وجود المباينة بينهما . ونحن نقول بتغايرهما ، فإنما ندعى صدق إيجاب أحد هما على الآخر لاتحادهما من جميع الوجوه . والشيطان الصادق بإيجاب أحد هما على الآخر قد يتصور أحد هما مع عدم تصور الآخر ، وقد يُصدق بوجود أحد هما مع التكذيب بوجود الآخر .

الوجه الثامن عشر

لو كان الوجود المطلق واجباً ، لكان الواجب متعتمداً الجزئيات .

وهو شرطٌ .

والحواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته على الوجود صدقه على جزئياته لعمقِ الشكل الأول ، والكبرى مهملة . فلا يلزم كون واجب الوجود بذاته متكرراً الجزئيات .

الوجه التاسع عشر

الوجود المطلق ليس بمنحصر في شخصٍ واحدٍ ، وواجبُ الوجود بذاته منحصر في شخصٍ واحدٍ ، فليس الوجود المطلق بواجب .

(١) عن : ت ١ . (٢) في ظ : والتصديق .

و بالحواب عن هذا الوجه أن كبرى القياس المذكور لا تصدق كليًّا^(١)
عندنا ، فلا يُتَّبِعُ أَنَّ الْوَجُودَ الْمُطْلَقَ لِيُسَ بُوْاجِبَ الْوَجُودَ لِذَاتِهِ ، لِعَقْمِ
الشكل الثاني ، والكبيرى جزئية .

الوجه العشرون

لو كان الْوَجُودُ الْمُطْلَقُ مُوْجَدًا فِي الْخَارِجِ لِكَانَ لَهُ وَجُودٌ آخَرُ ، فَيُنَقَّلُ
الكلام إلى الْوَجُودِ الْآخَرِ ، وَيُلَزِّمُ التَّسْلِسَلَ .

و بالحواب عن هذا الوجه أن وجود الْوَجُودِ الْمُطْلَقِ نَفْسُهُ ، فلا يلزم
التسلاسل . وإن كان غيره فهو إنما يكون غيره بالاعتبار . والتسلسل في الأمور
الاعتبارية ليس بمحال .

الوجه الحادى والعشرون

لو كان الْوَجُودُ الْمُطْلَقُ واجباً لِكَانَ ذَاتِيَا بِجُمِيعِ مَا عَدَاهُ مِنَ الْمُوْجَدَاتِ .^(٢)
إذ لو كان عَرَضِيَا لَهَا لَا حتَّاج إِلَيْهَا ، فَكَانَ مُمْكِنًا ، هَذَا خَلْفٌ . وَإِذَا كَانَ
ذَاتِيَا لَهَا ، كَانَ جَنْسًا ، لِكُونِهِ أَعْمَ الذَّاتِيَّاتِ حِينَئِذٍ . وَلَوْ كَانَ جَنْسًا لَهَا
لِكَانَ جَنْسًا عَالِيَا وَكَانَ الْجَنْسُ الْعَالِيُّ وَاحِدًا وَهُوَ مُحَالٌ ، لِأَنَّ ذَلِكَ الْجَنْسُ
إِنْ كَانَ جَوْهِرًا لَمْ يَكُنْ جَنْسَ الْأَعْرَاضِ ، بَلْ كَانَ الجَوْهِرُ جَنْسًا لَهُ . وَإِنْ
كَانَ عَرَضًا لَمْ يَكُنْ جَنْسَ الْجَوَاهِرِ ، فَلَا يَكُونُ الْوَجُودُ الْمُطْلَقُ واجباً .
وَهُوَ الْمُطْلُوبُ .

(١) كُلَّا : ص ، ت ، ت ، ت . (٢) ت ، ت ، ت ، بِجِمِيعِ .

والحواب عن هذا الوجه أَنَّا لَا نُسْلِمُ أَنَّ ذَلِكَ الْجِنْسُ الْعَالِيُّ إِذَا كَانَ جَوْهِرًا لَمْ يَكُنْ جِنْسَ الْأَعْرَاضِ^(١) ، بَلْ يَكُونُ الْجَوْهِرُ جِنْسًا لَهُ لَا حَتَّىَ كَوْنُ الْجَوْهِرِيَّةِ مِنْ لَوَازِمِهِ الْخَاصَّةِ بِمَا هِيَةِ دُونَ أَفْرَادِهِ ، وَلَا أَنَّ الْجَوْهِرَ يَكُونُ جِنْسًا لَهُ ، فَإِنَّ الْجَوْهِرَ لَيْسَ جِنْسًا لِكُلِّ جَوْهِرٍ حَتَّىَ لِنَفْسِهِ وَلِفَصُولِ أَنْوَاعِهِ ، بَلْ لِلْجَوَاهِرِ الْحَمْسَةِ فَقَطَ .

الوجه الثاني والعشرون

الوْجُودُ وَالْمَاهِيَّةُ مُتَغَيِّرَانِ فِي الْعِلْمِ بِهِمَا ، فِيهِمَا : إِمَّا مُوجُودَانِ ، أَوْ الْمَاهِيَّةُ مُوجُودَةُ دُونِ الْوِجُودِ ، أَوْ بِالْعَكْسِ . فَإِنْ كَانَ الْأُولُّ فِيهِمَا : إِمَّا أَنْ يَتَحْدَا أَوْ يَتَغَيِّرَا . فَإِنْ اتَّحَدا كَانَتْ عَلَيْهِ الْمَاهِيَّةُ بَعْنَاهَا عَلَلَ الْوِجُودِ ، وَهُوَ مَحَالٌ . وَإِنْ تَغَيَّرَا فَلَا بدَ مِنْ قِيامِ أَحَدِهِمَا بِالآخَرِ ، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا مُوَصَّفًا بِالآخَرِ . فَلِمَا أَنْ يَقُومَ الْوِجُودُ بِالْمَاهِيَّةِ فَيَلْزَمُ تَقْدِيمُ الْمَاهِيَّةِ عَلَى الْوِجُودِ بِالْوِجُودِ ، وَهُوَ مَحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَقْدِيمِ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ ، أَوْ تَقْدِيمُ الْمَاهِيَّةِ بِالْوِجُودِ بِالْوِجُودِ ، وَهُوَ مَحَالٌ لِامْتِنَاعِ تَأْنِيرِ الْمَاهِيَّةِ عَنِ الْوِجُودِ بِالْوِجُودِ ، وَهُوَ مَحَالٌ لِاستِحْالَةِ تَأْنِيرِ الشَّيْءِ عَنِ نَفْسِهِ . وَإِنْ كَانَ الثَّالِثُ لَمْ يَكُنْ لَشَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ مَاهِيَّةً فِي الْخَارِجِ أَبْلَيْتَهُ ، وَهُوَ باطِلٌ بِالضَّرُورَةِ ، فَتَعْنَى الثَّانِي ، فَلَا يَكُونُ الْوِجُودُ الْمُطْلَقُ وَاجْبًا لِامْتِنَاعِ كَوْنِ الْوَاجِبِ مَعْدُومًا .

والحواب عن هذا الوجه أَنَّا نَخْتَارَ أَنَّ الْمَاهِيَّةَ وَالْوِجُودَ مُوجُودَانِ فِي الْخَارِجِ مُتَحْدَانِ فِيهِ ، لَكِنَّ اتَّحَادَهُمَا فِي الْخَارِجِ لَا يَسْتَلِزِمُ اتَّحَادَ عَلَيْهِمَا

(١) فِي الْأَصْلِيَّةِ : عَرَبِيًّا ، وَالتَّصْبِيحُ عَنْ تٰ١ . (٢) فِي صِلْبِ النَّصْرِ رُفَٰقٌ تٰ١ : لَأَنَّ ، وَفِي الْأَهَامِشِ وَفِي عَمَّا أَبْنَيْنَاهُ . (٣) فِي الْأَصْلِيَّةِ : تَغَيِّرٌ ، وَالتَّصْبِيحُ عَنْ تٰ١ ، عَمَّا أَبْنَيْنَاهُ .

ضرورةَ تَغَيِّرِهَا في العقل . وليس اقتضاءً اتحادها الخارجي لاتحاد عللها الأولى من اقتضاء تَغَيِّرِهَا العقل لـ تَغَيِّرِ عللها . وأيضاً المراد بالوجود في الترديد إما الوجود المطلق أو الوجود المقيد . فإن كان الوجود المطلق ، فلا تُسلِّمْ أنه [٧٧] لا بد من قيام أحدهما بالآخر . وعلى تقدير تسلیم ذلك فنختار أن الماهية قائمة بالوجود المطلق . قوله : فيلزم تأثر الماهية عن الوجود بالوجود وهو محال لاستحالة تأثر الشيء عن نفسه — قلنا : الوجود المتأخر عنه هو الوجود المطلق ، والوجود المتأخر هو الوجود المقيد ، ولا استثناء في تأثر الوجود المقيد عن الوجود المطلق . وإن كان الوجود المقيد ، فلا يلزم من وجود الماهية في الخارج دونه وجودها فيه دون الوجود المطلق ، فلا يلزم عدم الوجود المطلق في الخارج ، فلا يلزم عدم كون الوجود المطلق واجباً .
فلا يتم هذا الوجه .

الوجه الثالث والعشرون

الوجود المطلق نسبة ؛ والنسبة تحتاج إلى المتنسبين ، وهما هُنَا : الماهية ، والخارج أو الذهن ؛ والحتاج ممكناً ، فلا يكون واجباً .

والحلوا بـ عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بنسبة ، بل النسبة إنما تتحق الموجودات الخاصة .

الوجه الرابع والعشرون

الوجود المطلق لا بد من كونه وجوداً شيئاً في العقل أو في خارجه ؟ فهو عَرَضٌ نسبي ؟ فكيف يكون واجباً ؟ !

(١) تَغَيِّرِهَا : مكررة في ت ١ . (٢) ت ١ : ظلها .

(٢) في الأصلية وفي ت ، ت ١ ، ع : فإن ، والتصحيح عن ظ .

والحواب عن هذا الوجه أنه لوضع، لكن وجود الواجب زائداً عليه، وهو باطل ؟ بل الوجود الذي هو أعم من وجود الممكن لا يلزمه العروض للماهية . وإذا كان كذلك فإذا أخذ موجوداً في نفسه قائماً بذاته ، فلم لا يجوز أن يكون واجبا ؟

الوجه الخامس والعشرون

الوجود المطلق نسبة ؟ والنسبة أمر اعتبرى ؟ فيكون أمراً اعتبرياً ، فلا يكون واجبا .

والحواب عن هذا الوجه أن المقدمتين ممنوعتان : أما الصغرى ^(١) فلا تناقد تصور الوجود موجوداً في نفسه من غير أن تتصوره وجوداً لشيء ؟ وأما الكبرى فلا نسبية أمر حقيق عند المشائين وعنده الإشرافيين أيضاً . وإنما جعلها أمراً اعتبرياً صاحبُ الإشراق ، ولا عبرة بقوله ، فإن من النسب والإضافات ما نعلم بالضرورة أنا لا نخبر عنه ، بل نجده ، لكن النسبة خفية الوجود لضعف وجودها بسبب كثرة احتياجها ، فإنها مع احتياجها إلى موضوعها الذي هو المنسوب تحتاج إلى المنسوب إليه . ولئن قال : جاعلها اعتبرية يجعلها موجودة لكنه يجعل فاعلها المدرك الذي يعتبرها ، وهي مع ذلك < تكون > موقوفة على أمور وشروط أخرى . فإذا أدركت وحكم بها على شيء ، عند وجود الشرائط كان الحكم صادقاً ، بخلاف الأمور الفرضية ، فإنها لا تفتقر إلى وجود شرائط وارتفاع موانع ، بل هي قد تكون ذاتية ؟

(١) ت ١ : الصغير .

(٢) ازبادة عن ع ، ت ١ .

والأمور الاعتبارية إنما تكون صفات، وتألف الأمر الفرضي لا يكون مطابقاً
لتألف رُكْنَي التألف بحسب نفسِهما^(١)، وتألف الأمر الاعتباري يكون مطابقاً
لتألفهما بحسب نفسِهما^(١) على معنى أن تألفه التقىدى إن كان إيجابياً كان
تألفهما بحسب نفسِهما^(١) إيجابياً، وإن كان ضرورياً كان تألفهما بحسب
نفسِهما^(١) ضرورياً؛ وعلى هذا القياس .

فنقول: الإنسان بل الحيوان الأعمى يدرك وجود صفة الولدية لذات
الولد، والحيوان ليس فاعلاً لذلك الوجود بطبيع أو اختيار أو قسر بالبديمة،
بل الصادر من المعتبر ليس إلا حكمه على الذات بالصفة .

الوجه السادس والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجباً لم يكن موجوداً لشيء من وجودات
الممكناً .

وابحواب عن هذا الوجه أنه كما أن الحيوان مثلاً باعتبار جزءٍ ومقديماً
يمتنع الحمل على الإنسان، وباعتبار آخر صحيح الحمل عليه، فلهم لا يجوز أن
يكون الوجود المطلق باعتبار فاعلاً للوجود المقيد ممتنعاً للحمل عليه، وباعتبار
آخر متهدماً مع الوجود المقيد صحيح الحمل عليه؟ !

(١) ث ١ : نفسِهما .

(٢) مشكولة في الأصلية وقت : باعتبار جزءٍ . وهو خطأ .

البحث الثاني

فيما يمكن أن يخرج به على أن الوجود المطلق يتحمل أن يكون
واجب الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأول

[٧٨] الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لَزِمَ من قبوله إِيَاه كونهُ
وجوداً معدوماً ، وهو أقْلَى الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأنَّا لا نُسْلِمُ استحالة صيغة الوجود معدوماً ؛
فإنه إذا انتفى زيد ينتفي وجوده : فضار وجوده معدوماً .

الوجه الثاني

الوجود المطلق واحد الحقيقة ؛ وقابل العدم ليس بواحدها ؛ فالوجود
المطلق لا يقبل العدم أبداً . وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون
واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان . فكمبي القياس المذكور من الشكل الثاني
إنما تَصَدَّقُ جزئيةً ، فهو عقيم .

الوجه الثالث

لو قيل الوجود المطلق العدم أو العدم المطلق الوجود لكان الشيء مع
وجوده بالفعل موصوفاً بـنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

(١) ت ١ : ضرورة . (٢) الكلمات الأربع الأخيرة مشكولة في الأصلية .

وهذا الوجه أيضاً باطل، لأن أحد النقضين قد يُحمل على الآخر بالاستفادة أو الموافقة كما يُحمل الكل على مفهوم الحزن مطلقاً . ولئن قال : مطلق الحزن لا يوصف بالكل من حيث هو نقضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالعدم يحتمل أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله في «شرح فصوص الحكم» ، وقال بعد الفراغ من بيان إيه ينتهي أن يقبل شيء من الوجود والعدم المطلقي الآخر ، بل القابل لها — يعني للوجود والعدم — هو الأعيان ، وأحوالها الناتجة في العالم العقل تظاهر بالوجود وتختفي بالعدم ، وهو صريح في أن المعدوم شيء في حال العدم ، وهو ليس بشيء .

الوجه الرابع

لو قبل مطلق الوجود العدم — ، وهو لازم للوجود الواجب ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزم ، وإمكان وجود الملزم يستلزم إمكان وجود اللازم — لأنك عن عدم الواجب تعالى ، وهو محال .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجب .

الوجه الخامس

الوجود هو ليس بمحض ، وهو ظاهر ، ولا يمكن ، و إلا لكان له علة موجودة ، فهي إما ماهيتها أو أحد أفراده أو خارج عنها . والأول

(١) باطل أيضاً : ع . (٢) الوجود : ت ١ . (٣) تحتها تفسير لها هو «يعني : محال » ؛ وفي ت ١ ، ع : فهو ليس بشيء . (٤) مطلق والعدم : مشكونان في الأصلية . (٥) عن ع ، ت ، ت ١ ؛ وفي الأصلية : المزم . (٦) كان : ع ، ت ١ .

يستلزم كون الشيء علة لنفسه بلا دور ، والثاني يستلزم كونه علة لنفسه مع الدور ، والثالث يستلزم كون المعدوم مؤثراً في الموجود . واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته . وهو المطلوب .

وهذا الوجه سمعته من الأستاذ رحمة الله . وفيه نظر ، لأن الانفصال الحقيق إنما يجب تحقيقه بين المواد الثلاث بالنسبة إلى الواحد الشخصى . وأما بالنسبة إلى الكلى الطبيعى فقد تجتمع المواد الثلاث فيه بأن يكون بعض أفراده واجباً ، وبعضها الثاني ممكناً ، وبعضها الثالث ممتنعاً . فإن الطبيعة إنما توصف بالمتقابلات باعتبار أفرادها دون نفسها . وأيضاً نختار أن طبيعة الوجود ممكنة وأن علتها بعض أفرادها وهو الوجود الواجب ، ولا نسلم تقدماً لها عليه بالطبع ، وإنما يجب سبقها إياه طبعاً لو كانت ذاتية له ، وهو باطل عندهم لقوها عليه بالتشكيك . وأيضاً لم لا يجوز أن تكون العلة الفاعلية للوجود المطلق ليست بنفسه ولا بشيء من أفراده ، بل إحدى الحقائق المنعو^(٢)ة بالوجود ، فلا يلزم كون المعدوم مؤثراً في الوجود ؟

ويمكن الجواب عن النظر الأول بأن الطبيعة في الخارج واحدة كما تقدم ، وكل واحد لابد من اتصافه بإحدى المواد الثلاث دون الآخرين . وعن الثالث : بأن حقيقة العلة إنما توجد حقيقة المعلوم بشرط وجود حقيقة العلة . فلو كان بعض الحقائق المنعو^(٣)ة بالوجود علة فاعلية للوجود

(١) في هامش الأصلية : «أى شمس الملة مظفر رحمه الله» ؛ وفي تتحت لفظ الأستاذ : «شمس مظفر» .

(٢) ث ١ : المعرفة . (٣) هذه الكلمة والتي تسبقها مشكونان في الأصلية .

المطلق [٧٩] لكان بعض أفراده — وهو وجود تلك الحقيقة — علة له ، فلا يخرج هذا الاحتمال عن الأقسام المذكورة .

الوجه السادس

لو كان وجودُ الوجود المطلق من غيره ، لكان ذلك الغيرُ قبل الوجود بالوجود ؛ هذا خلْفٌ . وهذا الوجه فيه نظر ، لأن الفاعل إنما يحب سبقة المفعول بوجوده الخاص به ، لا بعطلق الوجود . ويجوز تقدّم بعض أفراد الوجود المطلق على الوجود المطلق بالوجود الخاص بذلك الفرد وهو نفس ذلك الفرد ، أعني الوجود الواجبي .^(١)

الوجه السابع

لو قيل الوجود المطلقُ العَدَم ، لكان الوجود ماهية ؛ هذا خلْفٌ . وهذا الوجه في غاية الضعف ، لأن الوجود والماهية من الأمور الاعتبارية ،
فيجوز عرْوض كل واحدٍ منها للآخر وحمله عليه بالمواطأة .^(٢)

الوجه الثامن

القولُ بوجود المُثُل الأفلاطونية حُقُّ كَا تقدّم ؛ ومن المحتمل أن يكون الوجود المطلق نوعاً حقيقياً للوجودات المقيدة ، إذ امتناع قبول الذاتي الشدة والضعف من نوعٍ . وما ذكروا في بيانه لا يفيده . فيمكن كون مطلق الوجود موجوداً واحداً في الخارج مفارقاً لمجتمع الحال والماهيات والوجودات ، محمولاً بالمواطأة على كل واحدٍ من الوجودات المقيدة وعلى

(١) في الأصلية ، وفي ت ١ : وجود وجود المطلق . (٢) في الأصلية : حلله .

مجموعها في جواب ما هو حتى يكون تمام حقيقة الوجود الواجب ، فيكون واجب الوجود بذاته أيضاً .

وهذا الوجه باطل ، لأن دليلهم على امتناع قبول الذاتي الشدة والضعف في غاية الإحكام ولا يأس بذكره وذكر ما قبل عليه بالجواب عنه ليعلم استحكامه . فنقول : الذاتي لا يتحمل الشدة والضعف لأن القدر المعتبر منه في تقويم الذات إن زال عند الضعف يَطْلَ الذات ، فيكون الضعف بطلاً ، هذا خلف . وإن لم يَزُلْ ، كان الزائل من عوارض الذات ، فيكون الضعف في بعض عراضياتها دون ذاتيتها^(١) ، وهو المطلوب .

واعتراض عليه بأنه لوضوح ، لم تقبل الكيفية الشدة والضعف بعين المقدمات المذكورة ، لأن المقدار المعتبر من الحرارة في تقويم الحرارة إن زال عند الضعف كان الضعف بطلاً ، والا كان الضعف في < بعض >^(٢) عراضيات الحرارات دون ذاتيتها .

وجوابه أن مطلق الحرارة عرضي للحرارات ، والنفي الإجمالي المذكور إنما يصح لو كان ذاتياً لها . فإن قلت : الخلط نفس الطول ، والطول يتحمل الشدة والضعف ، فالخلط يتحملهما ، وهو ذاتي للخطوط ، فالذاتي يتحملهما^(٣) . قلت : الخلط غير الطول ، لأن الطول والقصر من مقوله المضاف ، والخلط من مقوله الكل . فإن قلت : المقدار يقبل الزيادة والقصاص وهما نفس الشدة والضعف ، والمقدار ذاتي للقادير ، فالذاتي يتحمل الشدة

(١) في الأصلية وت ١ ، ع : ذاتها ، والتصحيح عن ت ١ .

(٢) الزيادة عن ع ، ت ، ت ١ ، وعن هامش الأصلية .

(٣) يتحملها : ت ١ .

والضعف — قلتُ : لا نسلم أن الزيادة والنقصان نفس الشدة والضعف <والشدة والضعف> سلبياً، لكن لا نسلم احتمال المقادير الزيادة والنقصان في نفس المقدار، بل هي إنما تتحملهما عند نسبة بعضها إلى بعض في قدر ما قدراً به واحتتملا عليه، <لَا> في الماهية المدارية، أو نقول : المقدار قد يؤخذ من حيث هو مقدار بالذات ، وقد يؤخذ من حيث هو مقدار بالعرض ، والمقادير إنما تتحمل الزيادة والقصاص في الثاني الذي هو عرضي لها ، لا في الأول الذي هو ذاتي لها. فإن قلتَ : الكيف يتحمل الشدة والضعف وهو ذاتي للكيفيات ؟ قلتَ : الكيف نفسه لا يتحملهما ، بل بعض أنواعه يتحملهما بالنسبة إلى أفراده ، وهو يكون عرضياً لها . وإن كان الكيف ذاتياً له كالبياض والسوداد فإن الكيف ذاتي لها يقع عليهم بالتساوي وهذا عرضيان لأفرادهما يقعان عليها [٨٠] بالتشكيك . فإن قلتَ : الحساس والمحرك بالإرادة يتحملان الشدة والضعف مع أنهما ذاتيان لأنهما فضل . قلتُ : الفضل : " ذو النفس الحيوانية " ، لاما . فإن قلتَ : لم لا يجوز أن يكون احتمال الذاتي الشدة والضعف بسبب اشتغال الأشد على مثل الأضعف وزِيادة وكون المزید والمزید عليه متساوين في الماهية ومساوين لمجموعهما فيها . قلتُ : لما ذكرنا من البرهان على امتناع قبول الذاتي الشدة والضعف ، ولأن الماهية القابلة للشدة والضعف على الوجه المذكور متعدد أفرادها يجب أن تكون مادته ، فإن كان محل المزید والمزید عليه واحداً

(١) مشكول في الأصلية .

(٢) ناقصة في ت ، ت ١ ، ت والأصلية . موجودة في ع .

(٣) تحت الواو شرح هو : «أى مع » ، في الأصلية .

بعينه ، اجتمع المثلان وهو محال ؟ وإن كان كثيراً كثاناً شخصين لا شخصاً واحداً أقوى من كل واحد منها بانفراده في الماهية ، وتكون زيادة الأشد على الأضعف في العدد وحده . فإن قلت : لا نُسْلِمُ أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما يمكن بتعذر القابل لِإِمْكَان كونه بشيء آخر أيضاً كاحتمال الشدة والضعف حتى يكون <وجود>^(١) زيداً وجود عمره متعددين بتعذر المواد ، ووجودات المفارقات متعددة بالشدة والضعف مع اتحاد جميع الموجودات^(٢) في تمام الحقيقة كما عند القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته . قلت : ما ذكرنا من الدليل يمنع من قبول النوع الشدة والضعف ، ومن تفاوت أشخاصه فيه ، ويوجب كون الأشد والأضعف مختلفين بالماهية بالضرورة ، فلا يتوجه ما ذكرتم .

الوجه التاسع^(٣)

ذكر المحقق^(٤) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . وأما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل ، وهو صريح في أن الوجود أمر حقيقى والماهية اعتبار عقلى . فالموجودات الخارجة عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعينات له يختلف بها عند العقل وجودات خاصة هي الأعيان الخارجية .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مراد المحقق بكون الماهية تابعة للوجود من حيث الوجود ومتبوعة له من حيث الصدور وجودها من

(١) الزيادة في هامش الأصلية وف ت ١ ، ت ، ع . (٢) المودات : ت ١ وهو تحرير بف ظاهر . (٣) الوجه السابع : ت ١ ، وهو غلط . (٤) تختها : « خواجه » في الأصلية . وف ت : « طرسى » ، أى : نصیر الدين الطوسى . (٥) مشكلتان في الأصلية .

الفاعل بالذات وصدورها نفسها منه بالعرض ، فإنه عن بالصادر الوجود المترجح على عدم ، لا الموجود المترجح وجوده على عدمه .

الوجه العاشر

كل نوع له ^{٦٤} تعيين يمتاز به عن سائر الأنواع مع قبوله التعينات المقابلة .

فالوجود المطلق ماهية واحدة متساوية بوحدتها في الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباعدة . وكل من قال بذلك قال بأن الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب .

فإن قلت : القول بذلك لا يستلزم القول بهذا ، فإن القائل بالمثل يقول بالأول دون الثاني ، فلا نسلم أن كل من قال بالأول قال بالثاني .

فنقول : استتباع القول بالأول للقول بالثاني ، وإن لم يكن لزوميا ، لكنه اتفاق بشهادة الاستقراء . والقائلون بالمثل من الحكماء لا يقولون بالأول ، فإنهم إنما يقولون بالمثل للأنواع دون الأجناس فضلا عن الطبائع المشككة .

الوجه الحادى عشر

الواجب تعالى عبارة عن الوجود ، فهو عبارة عن الوجود مطلقا ، أو عنه مع قيد ، والثاني يستلزم التركيب ، فتعين الأول ، فيكون الوجود المطلق واجبا . وهو المطلوب .

(١) تختلاف الأصلية : «أى الشخصيات» ؛ وهي في ت ١ : المقابلة . (٢) ت ١ : يؤخذ بها .

(٣) في هامش الأصلية : «أى الوجود المطلق ماهيته متساوية بوحدتها في الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباعدة» .

(٤) في هامش الأصلية : «أى الوجود المطلق واجب الوجود لذاته» .

(٥) يقول : ت ١ .

وفي هذا الوجه نظر ، لأن الواجب تعالى ليس عبارة عن مطلق الوجود ، ولا عنه مع قيد ، بل عن وجود آخر بسيط معروض للوجود المطلق ، وهو الوجود الواجبي .

الوجه الثاني عشر

الموجود مطلقا لا يقبل العدم ، وإلا كان الموجود المطلق معذوما ، وهو محال بالبديهة . وإذا كان مطلق الوجود واجبا [٨١] كان مطلق العدم ممتنعا ، فكان الممكن منحصرا في الوجود والعدم المقيدان ، ومطلق العدم في المتنع ، ومطلق الوجود في الواجب .

الوجه الثالث عشر

القول بالمثل حق كما تقدم . فالوجود أو الموجود معنى واحد خارجي مجزد عن المادة مقول على كل وجود أو موجود يوجب رفعه رفع كل شيء ، فيكون مقدما بالطبع في الخارج على كل ما عداه من الموجودات ، فلا يكون شيء عليه له ، بل يكون هو عليه لكل شيء ، فيكون الوجود المطلق أو الموجود المطلق واجبا وكل الموجودات شخصاً واحداً معقولا ، وهو نفس القول باجتماع الضدين والنقيضين كما هو مشهور عن بعض الموحدين .^(٢)

الوجه الرابع عشر

لو صدق قولنا : الوجود المطلق أو الموجود المطلق معذوم ، ومعنا مقدمة صادقة في نفس الأمر وهي قولنا : الباري تعالى وجود أو موجود – لصدق قولنا : الباري تعالى معذوم ، وهو محال .

(١) ت : وكان . (٢) مشكونان في الأصلية .

(٣) أى الفاظين بوحدة الوجود . (٤) ت ١ : قولنا : المطلق أو الموجود المطلق .

وجوابه أن الشكل الأول إنما ينبع والكبرى كليةً . والقياس المذكور تكذبُ كبراه كليةً .

الوجه الخامس عشر

كل ما صدّا الموجود المطلق أو الوجود المطلق فإن تصوّره مشتمل على تصوّر كل واحد منهما ، ومبوق بتصوّر كل واحد منها ، فيكونان ذاتين لغيرهما من الموجودات ، فلا يكون شئ منها فاعلاً لأحدهما ، فيكون كل واحد منهما واجباً . ولئن قال : تقدّم تصوّر الوجود المطلق على تصوّر الأشياء من حيث سبقتها بالزمان لا بالطبع ، فلا يكون ذاتياً لها ، فيمكّن كون بعضها فاعلاً لها . وكيف لا يكون عرضياً لها مع عدمه أعمّ خواصّ الذاتي الثالث وهي امتناع الرفع ؟ !

فنقول : تصوّره متقدّم بالطبع على تصوّرها من حيث وجودها ، وهي موجودة من حيث وجودها ، لا من حيث ماهيتها ، لأن الماهية أمر اعتباري ، والوجود أمر حقيق عندنا .

ولئن قال : كيف يمكن الأمر كذلك والماهية ذات الوجود صفة لها ؟

فنقول : يمكن أن يكون قولنا : الماهية موجودة كقوتهم : رجل لابن وناصر والبياض ذو محل .

(١) ص ، ت ، ع : شبّيّها .

(٢) في هامش الأصلية : « وهي امتناع الرفع ووجوب الإثبات والتقدّم في الوجودين والعدميين (أى الذهني والخارجي) لكن بالنسبة إلى جزء واحد » (ما بين قوسين موجود أيضاً في الهامش) .

(٣) في هامش الأصلية : « أى عند الموحدين » .

(٤) في الأصلية : « ناجر » ، والنصح به عن ع .

ولئن قال : نحن نعلم بالبديهية أن قولنا : الإنسان موجود ، كقولنا : الإنسان صاحك ، لا كالأمثلة المذكورة^(١) . فنقول : لم لا يجوز أن تكون الماهيات نفس الوجودات الخاصة وتكون الوجودات الخاصة متخالفة بالماهيات ومخالفة للوجود المطلق بالماهية ويكون وقوع الوجود عليها باعتبار ما تتفق فيه ، ووقوع الماهية عليها باعتبار ما مختلف فيه ؟^(٢) والجمل العرضي فيما يكون المحمول غير مشتق لا يقتضي افتقار المحمول إلى الموضوع ، فيمكن أن يكون الوجود المطلق موجوداً في نفسه ، فاما بذاته شيئاً واحداً في الخارج ، بجزدا عن جميع الحال والماهيات ، مشتركاً بين جميع الوجودات والوجودات في الخارج – كما هو رأى القائلين بوجود المثل – غير معلول لشيء منها ، بل يكون كل ما سواه معلولاً له . ولئن قال : هم إنما جعلوا الوجود المطلق واجباً ، وليس جعل الوجود المطلق واجباً أولى من جعل الوجود المطلق أو غيره من الأمور العامة واجباً . فالقول بأنه واجب دون غيره من الأمور العامة تحكمه محض . وإن جعل اثنان من الأمور أو أكثر واجباً ، لزيم تعدد الواجب وهو باطل . فنقول : اثنينية الوجود المطلق والوجود المطلق اعتبارية ، فلا يلزم من وجوبهما تكثير الواجب تعالى ، بل لو كان كل واحد من الأمور العامة واجب الوجود لذاته ، لم يلزم تكثيره تعالى ، فإنما واحدة بالذات ، وإن اختلفت بالاعتبار . لكن كل ما عدا الوجود منها يستعمل على تركيب ما ، وإنما يصير موجوداً بالوجود ،

(١) ت ١ : المذكور .

(٢) في الأصلية تحت اللفظة : « رمي الخصوصيات » .

(٣) في الأصلية تحت اللفظة : « أى : الموحدون » .

فـلـذـكـ لـمـ يـكـنـ شـيـ مـنـهـ وـاجـبـ الـوـجـودـ بـذـاتـهـ إـلـاـ الـوـجـودـ الـمـطـلـقـ ،ـ فـإـنـهـ
 لا تـرـكـيـبـ فـيـهـ أـلـبـتـةـ ،ـ بلـ هـوـ مـوـجـودـ بـذـاتـهـ أـلـأـ وـأـبـدـاـ .ـ^(١)

الوجه السادس عشر

أطلق الأنبياء والأولياء الواجب تعالى على كل شيء من الأنسي والأعضاء وغيرهما . أما الأنبياء : فلل الحديث المشهور عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلعم : إن الله تعالى قال : «من عادى لي ولِي فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى ما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلى التوافق حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يُصر به ويده التي يُطش بها ورجله التي يمشي بها . وإن سألني أعطيته ، وإن استعاذه لأعيذه » . وأما الأولياء ، فأكثر من أن يُحصى . وإذا كان كذلك فلا بد من كونه تعالى أعم الأشياء . وليس ذلك إلا الوجود المطلق . فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب .^(٢)

الوجه السابع عشر

صححة إطلاقه تعالى على جميع الأشياء : إنما حلوله فيها ، أو لاحتاده بها ، أو لكونه أعمها . والأول باطل ، وإلا احتاج إليها فتعدد بتعديها ، وهو مع بطلانه إنما يوجب صححة الإطلاق مجازا لا حقيقة .

(١) فـتـ ١ـ حـرـقةـ مـكـنـاـ :ـ لـاـ يـرـكـبـ .

(٢) تـ ١ـ :ـ الـذـىـ .

والشأنى محال لامتناع الاتحاد ، فإن الاثنين إن عدماً أو عدم أحدهما فلا اتحاد . وإن بقيا موجودين وبالضرورة الذاتية بل الأزلية أو ما دام مفهوم كل واحد منها نفس مفهومه — < و > ليس شيء منها نفس الآخر — كلانا اثنين لا واحداً بالبديهية . فتعين الثالث ، فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب . والحق أن إطلاقه تعالى على الأشياء مجاز ، وأن سبب رؤية الأولياء ^(١) كل شيء إياه تعالى هو بـهـر نور معرفته عين العقل عن رويتها .

والحمد لله بدءاً وعداً ، والصلوة على محمد وآلـه دائمـاً
وسرـمـداً .

< قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفـة
المباركة العريـنـ في أواخر رجب المـرـجـبـ يومـ السـبـتـ وقتـ
ضـحـوةـ الـكـبـرـىـ في بلـدـهـ التـىـ هـىـ بـرـوسـاـ عـلـىـ يـدـ العـبـدـ الضـعـيفـ
الـتـحـيـفـ الـمـحـاجـىـ إـلـىـ رـحـمـةـ رـبـهـ الـلـطـيـفـ : مـحـمـدـ بـنـ مـصـطـفـىـ
ابـنـ مـوـسـىـ الـأـبـابـلـوـغـىـ الـمـشـهـرـ بـالـصـوـفـىـ ، غـفـرـ اللـهـ لـهـ وـلـهـماـ
وـأـحـسـنـ لـهـ وـإـلـيـهـماـ وـلـجـمـيعـ الـمـؤـمـنـىـ وـالـمـؤـمـنـاتـ وـالـمـسـلـمـىـنـ
وـالـمـسـلـمـاتـ ، الـأـحـيـاءـ مـنـهـمـ وـالـأـمـوـاتـ . آـمـيـنـ يـارـبـ الـعـالـمـيـنـ .
تـارـيـخـ سـنـةـ : ثـلـاثـ وـنـلـاثـونـ وـثـمـانـمـائـةـ مـنـ هـجـرـةـ النـبـىـ >

(١) ع : الأولياء . (٢) الزيادة من ع

(٢) هذه الزيادة موجودة في الأصلية فقط .

— ١ —

المخطوطة رقم ٥٩ متحف الكتب المصرية

هذا المجموع يتضمن الرسائل التالية :

١ — رسالة تتعلق في بيان المركبات التي لا مزاج لها في الجو ، تأليف إبراهيم المدعاو بين أترابه بقصاص باشى زاده ، كتيبا باللغة التركية ، قها للأنام ، ونفهمها للخواص والعموم . وفيها يتحدث عن : نوع أول : بخار ، دخان ، هواء ، سحاب ، مطر ، ثلج ، برد ، ضباب ، طل ، صفيح ، رعد ، برق ، صاعفة ، شهاب ، ذؤابة ، أذناب ، نيازك ، ذات القرن ، علامات ، حريق ، دفع حار ، دفع بارد ، دفع سموم ، اعصار ، زوابع ، قوس فرج ، هالة ، طفاولة . نوع ثانى : تكتون جبال وأجبار . نوع ثالث : زلزلة ، سبب مياه ، عيون جارية ، عيون راكدة ، آبار ، قنوات ، سبب عذوبة ماء ، سبب عدم عذوبة ماء .

[١ - ٣]

٢ — رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما ، تأليف إبراهيم المدعاو بين أترابه بقصاص باشى زاده .

[٤ - ٦]

٣ — رسالة تتعلق بأحوال الإشرافيون (كذا !) ، تأليف إبراهيم المدعاو بين أترابه بقصاص باشى زاده .

[٥ - ٦]

٤ — رسالة تتعلق في بيان منازل القمر ومكانه فيها ، تأليف إبراهيم المدعاو بين أترابه بقصاص باشى زاده .

[٥]

٥ — رسالة في المقولات العشرة تأليف إبراهيم قصاص باشى زاده .

[٥ - ٦]

٦ — رسالة تتعلق على أحوال الرؤيا ، تأليف إبراهيم قصاص باشى زاده .

[٦ - ٧]

والمجموع مكتوب بخط فارسي جميل وحواشيه مذهبة ومحل ثلاثة رسوم تزويقية في أول الرسالة الأولى وأول الرسالة الثانية وفي نهاية الرسالة الأخيرة . وفيه تحرير في بعض الموضع .

رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما لقصاص باشى زاده

[٤] بسم الله الرحمن الرحيم

> و < بعد ، حمدا > له < سبحانه وحده ، وصلوة وسلاما على
من لا نبأ بعده . فيقول الفقير إلى آلاء ربه القدير ، إبراهيم المدعو بين أترابه
بقصاص باشى زاده :

هذه رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة
والفرق بينهما .

فاعلم أن الموجود الخارجى إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . والممكن ،
إن احتاج إلى موضوع ، فعرض ، وإلا فهو هر . والمحور ، إن قيل
الإشارة الحسية ، فاذى ، وإلا فجزد . والمحرد إما مؤثر ، أو مدبر .
فالأول : العقول الطولية العشرة . وتأثيرها بمعنى كونها مشروطة لتأثير الحق
تعالى ^{لـ} برهن على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى . والثانى : إما مدبر
للأجرام العلوية ، وهى النفوس التسعة الفلكلية — قال الشيخ في « النجاة »
وفي « الشفاء » إن النفوس الفلكلية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة
نفوسنا الحيوانية ؛ وصرح في « الإشارات » بأن لها نفوساً محزدة بمنزلة
نفوسنا الناطقة ؛ — أو مدبر للأجرام السفلية : فاما لأنواعها وهى المثل
الأفلاطونية ، أو لأنواعها وهى القوى الطبيعية الثامنة .

أما المثل الأفلاطونية بجواهر مجرد ، <من> عالم العقول ، مدبر لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبساط العنصرية ومركيتها ، حتى إن الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويحذب الدهن والشمع إليها ويسمونه « رب النوع » عند الإشرافيين^(١) ، و « بالطبع التامة » عند المشائين^(٢) ، و يعبر عنه في لسان الشرع الشريف « بملك الجبال » ، و « ملك الأمطار » ، و « ملك البحار » . وقال بعض من الإشرافيين^(٣) : المثل الأفلاطونية جوهر مجتهد ، لها هيئات نورية ، إذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المisk مع رائحته والsk مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه.

وأما المثل المعلقة فواسطة كالمراة بين عالم المحسوس والمعقول ، ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفل تحتها ؛ وفيها لكل موجود من المعدات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات [٤] والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح – مثال قائم بذلك . فإن جميع <ما> يرى في المنام ويتخيل في اليقظة ، بل يشاهد في الأمراض وعند غلبة المخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تتحقق لها في عالم الحس – كلها من عالم المثل . وفيها مدن ، ومن جملة تلك المدن : جايلق ، وجابرص ، وهو رقميا ذات العجائب . ونقل العلامة الشيرازى في شرحه على « حكمة

(١) ص : الإشرافيون .

(٢) ص : المشائين .

(٣) ص : يغir .

(٤) ص : النجار .

(٥) ص : حلمة .

الإشراق» حديثاً عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؛ إلا أن جابق وجابر من عالم عناصر المثل، وهو رقلياً من عالم أفلاك المثل.

والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثلًّا أفلاطون، لأنها من عالم الأشباح المجردة: منها ظلمانية ومنها نورانية؛ وأما مثلًّا أفلاطون <ف> نورية من عالم العقل، تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرًا، ولا تتألم بتأملها، بخلاف النفس الناطقة.

[٤٥٦] رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية لبيوك زاده^(*)

زعم البعض أن <الـ > مثل الأفلاطونية عبارة عن الصور المتعلقة لا في مكان ، الثابتة في عالم الأشباح ، المتوسطة بين عالمي العقل والحس ، لأنَّه أكثُر تجزداً من العالم الحسي ، وأقل تجزداً من العقول . فإنهم أثبتوا أربعة عوالم : عالم التجزد الحضن ، أى الحضرة الإلهية ، وعالم الأنوار والعقول ، وعالم المثال والخيال ، وعالم الحس والشهادة . ومظاهر تلك الصورة قد تكون الأجسام [٤٥٧] السفلية^(١) ، وقد يكون الخيال وغيره من القوى الحسانية . وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها ، والصور المتعلقة غير متعلقة بمكان وجهة كال مجرّدات ، حتى إنَّه ترى صورة مثالية لشخص واحد في مرايا متعددة ، بل في مواضع وأمكنة متكررة كما يحضر ملائكة واحد في ألف مكان لقبض الأرواح ؛ ومن هذا القبيل حضور بعض الأولياء في زمان واحد في أماكن متعددة غربية وشرقية . ففي عالم المثال تترقى الأجساد وتجسد الأرواح . كذا في "الفوائد" للخافاني ونسبة أحمد الحريري في حاشية الحلال .

(*) عن المخطوطة ٢٢٤ بمجموع نبور ، وهي تشتمل على ٤٠٢ رسالة في ٦٠٢ صفحة أكثرها تأليف بيوك زاده (منلا ابراهيم كوزي بيوك زاده) ، وهذه الرسالة له أيضاً . والمخطوطة تختلف تواريختها بحسب الرسائل وهي بمخطوط عده . أما رسالتنا هذه فكتبت في سنة ١٢٦٩ هـ في أوائل جمادى أولى .

(١) ن : علم ... عاليم . (٢) ن : الحس . (٣) ن : أربع عوالم .

(٤) ن : الشهادة . (٥) ن : الصفة . (٦) ن : القبيل .

(٧) ن : الخافاني .

لكن هذا في المثل الأفلاطونية غلط مشهور ، بل إنّ زعم أفلاطون أن لكل نوع طبق نوعه شخصاً موجوداً في الخارج باقياً مستمراً أزلاً وأبداً حال كونه مجردًا عن ^(١) المشخصات واللواحق الخارجية، وتسُمَّي تلك الأشخاص المثل الأفلاطونية . واستدلّ عليه بأنّ هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة . وضعفه ظاهر : لأن المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج ، لأنّ الوجود الخارجي أيضاً من العوارض الخارجية وقد فرض مجرد <أ> عنها . وأما كون هذا الشخص المجرد جزءاً مشتركاً ^(٢) بين الماهية المخلوطة ف fasد ، لأن الماهية المجردة تُباين المخلوطة .
 كذلك في شرح « الطوالع » لساجقلي زاده .

(١) ن : اللون . (٢) ن : ماهيات . (٣) ن : جزء مشترك .

(٤) له هذه رسائل في مخطوطتنا هذه منها رسالة في إباحة قتل الكلاب المؤذنة (ص ٤٠٢ - ص ٤٠٤) ، ورسالة العطاوة والأئمة (ص ٤٠٧ - ص ٤٠٨) ، ورسالة السرور والفرح (ص ٥٢١ - ص ٥٣٥) .

فهرس الأعلام الواردة في النص

(ا)

ابن سينا : راجع : الشيخ .

أبو البركات البغدادي : ١٠٤ ش .

أبو طالب (المهدى إله الرسالة) : ٢

أبو هريرة (الصحابي) : ١٤٤

الأستاذ (= شمس الملة مظفر) : ١٣٥، ٧٠

الإشرافيون : ١٣١، ٦٦، ٦٧، ١٥ (وما ينلوها)

أولادعون : ٩٥، ٨١، ١٢، ٩٩، ٨، ٧، ٦

الإمام (= الفخر الرازي) : ٦٨؛ ٣٤

أنبا ذفليس : ٩٥

(ج)

جبرائيل (عليه السلام) : ٨٨، ٨٧

الحلال (الدقان) : ١٥٤

(ح)

الحريري (أحمد) : ١٥٤

(أواذن) الحكاء : ٩٥، ٨٥

(خ)

الخاقاني : ١٥٤

خواجه (= نصير الدين الطوسي) : ٣٩ - ٤١، ١٣٩

(د)

دحية الكلبي (الصحابي) : ٨٧، ٨٨

(س)

ساجدل زاده : ١٥٤

سفراط : ٩٥

(ش)

شمس الله مظفر = الأستاذ .

الشيخ (= ابن سينا) : ٧، ٨، ٩، ١٢، ٢١، ٢٤، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٨، ٤٧، ٦٨، ٧٠، ٧١، ٧٦، ٧٥، ٧٢، ١٢٥، ١٢١، ٨٢، ٨١، ٧٦، ٧٥، ٧٤، ٧٠، ٦٦، ١٥ — ١٢، ٨١، ٨٣، ٩٣، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٢١، ١٢٧، ٦٧٨ = ٦٧٨ (م) :

الشيرازي (قطب الدين) : ١٥١

(ص)

صاحب الإشراف (= السهروردي المقنول) : ١٢ — ١٢، ٧٤، ٧٠، ٦٦، ١٥، ٨١، ٨٣، ٩٣، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٢١، ١٢٧، ٦٧٨ = ٦٧٨ (م) :

صاحب « الشجرة » (عمر الدين بن عبد السلام المقدسي المتوفى ٦٧٨ = ١٢٧) :

الصوفية (القائلون بالترحيد = القائلون بوحدة الوجود = محبي الدين ابن عربي ومدرسته) :

١١٧ (إلى نهاية الكتاب)، ١٤١، ١٤٢

(ف)

فياغوروس : ٩٥

(ك)

الكاشاني (= القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق) : ١٣٤

(م)

المحقق (= خواجة نصیر الدین الطومی) : انظر : خواجه .

محمد بن مصطفی الأبابلوغی : ١٤٥

محبی الدین ابن عربی : ٩٣ (- ٩٤) ، ١٢٤

المشاؤون : ١٣١ ، ١٠٧ ، ١٠٤ ، ١٥ (وما يتلوها) ،

المشیة : ٣٦ ، ٣٧

موسى بن عموان (عليه السلام) : ٨٧

(ن)

النبي (محمد عليه السلام) : ١١٤ ، ٩٢ ، ٨٨ ، ٨٧

فهرست أسماء الكتاب الواردة في النص

(١)

« الإشارات والنبهات » لابن سينا : ١٥٠ ، ٣٦

(ت)

« التلبيحات » لسهروردی المقنول : ٩٩ ، ٩٨

« التوراة » المنسوبة إلى موسى : ٨٧

(ح)

« حكمة الإشراق » لسهروردی المقنول : ١٥٢ ، ٨٥

(ش)

« شرح فصوص الحكم (لابن عربي) » لـ كمال الدين عبد الرزاق الفاشاني : ١٣٤

« الشفاء » لابن سينا : ١٢١ ، ٦٨٥٩ ، ٧٠ ، ٦٨٦٩

(ع)

« عيون الحكمة » لابن سينا : ٦٨

(ف)

« الفتوحات المكية » لمحيي الدين ابن عربي : ٩٣

« فصوص الحكم » لمحيي الدين ابن عربي : ١٢٤

(م)

« المباحثات » لابن سينا : ٦٨

« المباحثات المشرقة » للفخر الرازي : ٦٨

(ن)

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبتكرات

(٣) صرآة نفسى [ديوان شعر]	(١) الزمان الوجودى
(٤) الحور والنور	(٢) هموم الشباب

(ب) دراسات أوروبية

(٢) قلوب الفلسفه	(١) الموت والعقربية
------------------	---------------------

خلاصة الفكر الأوروبي

(٥) أرسطو	(١) نيتشه
(٦) ربيع الفكر اليوناني	(٢) اشينجلر
(٧) خريف الفكر اليوناني	(٣) شوبنهاور
(٨) برجسون	(٤) أفلاطون

(ج) دراسات إسلامية

(٤) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي	(١) التراث اليوناني في المعاشرة الإسلامية
(٥) أرسطو عند العرب	(٢) من تاريخ الإلحاد في الإسلام
(٦) المثل العقلية الأفلاطونية	(٣) شخصيات فلقة في الإسلام

(د) ترجمات - الروائع المائة

(٥) جيته : الأنساب المختارة	(١) أيسندورف : من حياة حائز باثر
(٦) هيلدرلن : هيريون	(٢) فوكيه : أندين
(٧) نيتشه : زرادشت	(٣) جيته : الديوان الشرقي
(٨) رلكه : صحائف مالى برجه	(٤) بيرن : أسفار الشيلد هارولد

+
+ +

كُمْل طبع كتاب "المثل العقلية الأفلاطونية" بمطبعة دار الكتب المصرية
في يوم الثلاثاء ١٥ ذر القعدة سنة ١٣٦٦ (٣٠ سبتمبر سنة ١٩٤٧) م

محمد نديم
مدير المطبعة بدار الكتب
المصرية

